

SVEUČILIŠTE U ZAGREBU
FILOZOFSKI FAKULTET
ODSJEK ZA FILOZOFIJU

Dragana Levarda

**MOST KAO METAFIZIČKA KATEGORIJA I TOPOS
POETIKE IVE ANDRIĆA**

Diplomski rad

Mentor: nasl. doc. dr. sc. Goran Sunajko

Komentor: prof. dr. sc. Krešimir Nemec

Zagreb, listopad, 2017.

Sadržaj

| | |
|--|-----------|
| 1. Uvod | 1 |
| 2. Čemu mostovi | 2 |
| 3. Povijesno-filozofijski prikaz promišljanja mosta kao metafizičke kategorije | 5 |
| 3. 1. Platonička ideja Dobra kao most (<i>Država</i>) | 5 |
| 3. 2. Aristotelovsko prijateljstvo kao most prema Drugome (<i>Nikomahova etika</i>) | 8 |
| 3. 3. Augustinovska ljubav prema Bogu kao most prema Onostranome (<i>Ispovijesti</i>) | 10 |
| 3. 4. Kartezijanska sumnja kao most prema spoznaji (<i>Meditacije o prvoj filozofiji</i>) | 13 |
| 3. 5. Kantova treća antinomija čistoga uma kao most između teorijskog i praktičkog (<i>Kritika čistoga uma; Kritika praktičkoga uma</i>) | 16 |
| 4. Prikaz mosta kao toposa poetike Ive Andrića | 20 |
| 4. 1. Most kao platonička ideja Dobra u <i>Na Drini ćuprija</i> | 20 |
| 4. 2. Aristotelovsko prijateljstvo u <i>Travničkoj hronici</i> | 22 |
| 4. 3. Ljubav prema <i>Jeleni, ženi koje nema</i> | 25 |
| 4. 4. Andrićevske meditacije u <i>Ex Pontu</i> | 28 |
| 4. 5. Iskušavanje mogućnosti kantovske slobode u <i>Prokletoj avliji</i> | 31 |
| 5. Filozofija kao znakovi pored puta i Znakovi pored puta kao filozofija | 33 |
| 6. Zaključak | 37 |
| 7. Literatura | 38 |

Most kao metafizička kategorija i topos poetike Ive Andrića

Sažetak

Rad donosi komparativan prikaz filozofskog i književnog poimanja kategorije mosta. Filozofijski mišljen most propitkuje se na kronološkoj liniji od Platona, Aristotela, Aurelija Augustina, Renéa Descartesa do Immanuela Kanta. Metafizika mosta i njegova bit jest ono za čime se traga u opusima navedenih klasika. Književno građene mostove predstavlja poetika Ive Andrića unutar koje se most izlaže kao topos, a interpretacija njegovih djela utemeljena je na naznačenim filozofemima. Na primjeru dijaloga između filozofije i književnosti izložena su i oprimjerena neka od mogućih ozbiljenja mosta, ako ga promatramo kao metafizičku kategoriju. Tako se platonička ideja Dobra izlaže na primjeru usporedbe sa suncem, crtom i špiljom u *Državi* te romanu *Na Drini ćuprija*, aristotelovsko prijateljstvo oprimjereno je *Nikomahovom etikom* te iskušano u romanu *Travnička hronika*, augustinovska ljubav prema Bogu prepoznata je u *Ispovijestima* te uspoređena s ljubavlju prema ženi u Andrićevoj noveli *Jelena, žena koje nema*, kartezijske *Meditacije* plod su sumnje kao mosta prema spoznaji te oprimjerene Andrićevim preokupacijama u mladenačkom djelu *Ex Ponto*, kantovska sloboda također je prikazana kao most, a njezina mogućnost propitkuje se u *Proklesoj avliji*. Iz svega toga želi se prikazati kako su filozofijska mišljenja znakovi pored puta, a *Znakovi pored puta* svojevrsna filozofija koja nas vodi premošćivanju vlastite ljudskosti.

Ključne riječi: most, metafizika, kategorija, topos, Dobro, prijateljstvo, sumnja, ljubav, sloboda

The Bridge as a Metaphysical Category and Ivo Andrić's Poetic Topos

Summary

This paper discusses the philosophical and literal presentation of understanding of category of bridge. Bridge as a philosophical term questions from Plato, Aristotle, Augustine, Descartes to Kant. The metaphysics of bridge and its essence is what we are looking for in mentioned classics. Literary bridge represents Ivo Andrić's poetic in which bridge is presented as topos, while interpretation of his works is based on specified philosophers. In a dialogue between philosophy and literature is presented and given example, how bridge can become real, as we observe it as a metaphysical category. Plato's idea of the Good is compared with the sun and explained in the line and the cave example, presented in *The Republic* and a novel *The bridge on the Drina*, Aristotle's friendship is presented based on *Nicomachean Ethics* and *Bosnian Chronicle*, Augustine's love for God is recognized in his *Confessions* and compared with Andrić's love for a woman in the story *Jelena, the Woman of My Dream*, Cartesian *Meditations* are a product of doubt as bridge to knowledge and exemplified by Andrić's preoccupations in *Ex Ponto*, Kant's liberty is also presented as bridge, while its possibility is questioned in *The Damned Yard*. From all that it should be shown how philosophical opinions are signs by the roadside and *Signs by the roadside* is a sort of philosophy which lead us bridge our own humanity.

Key words: bridge, metaphysics, category, topos, The Good, friendship, doubt, love, liberty

1. Uvod

*Približavanje.*¹

*A sva je naša nada s one strane.*²

Živimo u svijetu prepunom mostova. Ali kakvih? Mostovi bi trebali biti svačiji i prema svima jednaki; korisni i podignuti uvijek smisleno, na mjestu na kojemu se ukrštava najveći broj ljudskih potreba; postojaniji od drugih građevina u službi dobra. Vrijedni su naše pažnje ukazujući na mjesto na kojemu je čovjek naišao na neku zapreku i nije posustao pred njom već ju je premostio kao odraz vječite ljudske želje da poveže i spoji sve što iskrсне pred našim „duhom, očima i nogama“. Dok oni građevinski prednjače, valja zastati i pitati se čemu mostovi jer „sve je prelaz, most čiji se krajevi gube u beskonačnost, a prema kom su svi zemni mostovi samo dečije igračke, bleđi simboli.“³

Rad donosi komparativan prikaz filozofijskog i književnog poimanja kategorije mosta. Nakon određenja temeljnog pojmovlja, prva cjelina izlaže povijesno-filozofijski pregled promišljanja te kategorije. Tako se most kao metafizička kategorija traži u Platona, Aristotela, Aurelija Augustina, Renée Descartesa i Immanuela Kanta. Ti su filozofi odabrani jer su odigrali presudne uloge u vremenima u kojima je bila djelatna njihova misao. Da je ta misao i danas djelatna, relevantna i živa, rad će iznova nastojati pokazati. Druga cjelina obuhvaća opus jedinog nobelovca s naših prostora – Ive Andrića. Što je most u književnosti i kako književnost poima most, pokušat će se odgovoriti izdvajanjem mosta kao toposa Andrićeve poetike. Neiscrpnost njegova djela uvijek je izazov za čitatelja i struku, a interpretacija koja se ovdje nudi bit će utemeljena na već spomenutim filozofemima. Izabrani fragmenti mišljenja pojedinih filozofa s jedne strane te Andrićeve poetike s druge, samo su hegelovski likovi sumišljenih cjelina. Izbor fragmenata podređen je tematici mosta, a na primjeru dijaloga između filozofije i književnosti rad poziva na metafizičko građenje mostova.

¹ Diels, Hermann. „Heraklit“. U: *Predsokratovci: fragmenti*. Sv. 1. Zagreb: Naprijed. 1983. Usp. fr. br. 122. Str. 160.

² Andrić, Ivo. „Mostovi“. U: *Staze, lica, predeli. Sabrana djela Ive Andrića. Knjiga deseta*. Sarajevo: „Svjetlost“/ Beograd: Prosvjeta. Sarajevo: 1989. Str. 152.

³ Isto 2. Prethodne misli parafraza su iz istoga eseja, usp.

2. Čemu mostovi

Etimologija riječi metafizika upućuje na njezino temeljno značenje: grčki τὰ μετὰ τὰ φυσικά⁴ osnovna je filozofska disciplina koja raspravlja o onome što prelazi osjetilno iskustvo. Sukladno tomu kao predmet metafizike nameću se pitanja o prvim i posljednjim počelima, biti, biću, bitku, uzroku, svrsi, slobodi, volji, bogu. Tradicija zapadne metafizike koja se u radu nasljeduje započinje s Aristotelovim spisom *Metafizika*. U sistematizaciji njegovih djela *Metafizika* je otkrivena tek kasnije i označuje knjigu napisanu vremenski nakon *Fizike* (τὰ μετὰ τὰ φυσικά), ali joj filozofijsko-logički prethodi kao što prvo pokretalo prethodi stvarnome svijetu, ali ne vremenski nego prema poretku Dobra zbog čega i Aristotel piše kako je svaka znanost od nje korisnija, ali niti jedna nije bolja. Na početku IV. knjige Aristotel će reći kako „Postoji znanost koja promatra bitak kao bitak i njegove prisutnine po sebi“.⁵ Kakvo ili koje je tko ili što „po sebi“, domena je „prve filozofije“ kako ju još Aristotel naziva. Ako metafiziku promatramo kao primarnu od svih disciplina, zadatak joj je identificiranje svega što jest. Odnos između tako mišljene discipline i njezina fluidnog predmeta promišljanja daje metafizici intrigirajući status jer ona ne pretpostavlja jednostavno postojanje svih predmeta već prvo mora dokazati da nematerijalna supstancija postoji kako bi se njome bavila.⁶ Upravo zato su pitanja o božjoj opstojnosti, broju supstancija, načinu i uvjetima na koji postoji sve što postoji (ako postoji; ili ne postoji) metafizička pitanja *par excellence*. Prema Aristotelu stvarnost se razlaže na kategorije. Uopćeno, kategorije su najopćenitije ili najviše vrste koje čine temeljnu strukturu svega što jest.⁷ Aristotelovska kategorija je pravorijek, ono što jest „po sebi“ i ne može biti drugačije, bliska aksiomu u novovjekovnoj filozofiji i matematičkim znanostima. I dok se metafizičari nisu slagali oko kategorijske kvalitete i kvantitete stvarnosti⁸, nas ovdje zanima ideja kategoričnosti. Na tomu tragu želimo promišljati o mostu, u smislu prvotnosti uzroka i osnove koju most nosi, a ne može ju se nikako drugačije nadomjestiti. Značenje mosta određuje se kao „građevina za prijelaz preko prirodnih (rijeka, morski tjesnac, dolina) ili umjetnih (cesta, željeznička pruga) zapreka“.⁹ Lišimo li mosta

⁴ Usp. Pažanin, Ante. „Aristotelova metafizika kao prva filozofija“. U: Aristotel. *Metafizika*. Zagreb: Biblioteka „Politička misao“. 1985. Str. 14.

⁵ Aristotel. *Metafizika*. Zagreb: Globus. 1988. Str. 75.

⁶ Loux, Michael J. *Metafizika. Suvremen uvod*. Zagreb: Sveučilište u Zagrebu – Hrvatski studiji. 2010. Str. 10.

⁷ Detaljnije razmišljanje o Aristotelovim kategorijama nadišlo bi okvire ovoga rada, međutim zanimljivo je uputiti na relevantnost Aristotelova uvida čije kategorije i danas samorazumljivo koristimo. Usp. Aristotel. *Kategorije*. Zagreb: Hrvatska sveučilišna naklada. 1992.

⁸ Dostatno je ovdje uputiti na razlikovanje Aristotelovih i Kantovih kategorija kao paradigmatiku razliku klasične i novovjekovne metafizike. Usp. Loux, Michael J. „Metafizika kao teorija kategorija“. U: isto 6.

⁹ *Hrvatska enciklopedija*. <http://www.enciklopedija.hr/Natuknica.aspx?ID=42082>. Leksikografski zavod Miroslava Krleža. Pristupljeno 13. 7. 2017.

njegove građevinske dimenzije, iščitavat ćemo što se pojedinim filozofima nametalo kao „prirodna“ ili „umjetna“ zapreka koju treba premostiti. U biti mosta jest povezivanje dviju razjedinjenosti. Osim osnovnoga značenja, most također možemo promatrati u prenesenom značenju kao metaforu prijelaza, veze ili spona. U tom smislu most određujemo upravo pojmom kategorije koja u svojem glagolskom obliku u grčkom jeziku – *κατηγορεῖν* – označava izricanje ili priricanje svojstva (suda) predmetu. Svojstvo mosta je spajanje, usmjerenje drugomu, drugotnomu kojemu se bitak usmjeruje i otvara kao mogućnost intersubjektivnosti koja je najznačajnija u Edmunda Husserla, ali i u francuskom egzistencijalizmu i fenomenologiji (Sartre, Levinas, Derrida, Ricoeur). Jedna se egzistencija tako može graditi samo kao interakcija s onim „drugim nas“, uz pretpostavku poveznice s njim kao svojevrsnog mosta. Kao poticaj za promišljanje o metafizici mosta navodimo i misli sociologa kulture Georga Simmela: „Samo za nas obale rijeke nisu samo udaljene jedna od druge, nego su *odvojene*; kada ih prvo ne bismo povezivali u svojim svršnim razmišljanjima, svojim potrebama, svojoj mašti, pojam odvajanja ne bi imao značenja“.¹⁰ Simmel također navodi kako most simbolizira širenje naše volje na prostor, a kako se to širenje filozofijski i književno realizira vidjet ćemo u poglavljima koja slijede.

Analogno određenju metafizičke kategorije, možemo reći da je topos književna kategorija. Kada govorimo o toposu, na području smo teorije književnosti. U paraleli s metafizikom, teorija književnosti proučava „opće“ ili „prve“ zakonitosti književnoga izražavanja nastojeći utvrditi opća načela oblikovanja, razumijevanja i vrednovanja književnih djela kao umjetničkih ostvarenja. Dio je znanosti o književnosti, a katkada se naziva i poetikom.¹¹ Međutim naziv poetika nije jednoznačan, a mi ćemo ga koristiti u smislu određenja pravila¹² kojima se rukovodi neki pisac u književnom stvaranju. Konkretnije, zanimat će nas poetika Ive Andrića koju ćemo promatrati kroz prizmu mosta kao njezina toposa. Prema Solaru, topos je opće mjesto i učestali motiv s tipiziranom obradom.¹³ Da je most opće mjesto Andrićeve poetike potvrđuje već njegova učestalost pojavljivanja u naslovima (*Na Drini ćuprija*, *Mostovi*, *Most na Žepi*). Interpretacija utemeljena na metafizičkim pozicijama pojedinih filozofa pokušat će osvijetliti „neke nove mostove“ u toj poetici. Višedimenzionalnost mosta ogleda se barem u četiri dimenzije: građevinskoj, umjetničkoj, sponi prema Drugome i čežnji prema onostranome. Govoreći o drugome i

¹⁰ Simmel, Georg. „Most i vrata“. U: *Kontrapukti kulture*. Zagreb: Naklada Jesenski i Turk. 2001. Str. 161.

¹¹ Solar, Milivoj. *Teorija književnosti*. Zagreb: Školska knjiga. 1981. Str. 24.-25.

¹² Umjesto pravila, prikladniji opis poetike bila bi Compagnonova „subjektova oznaka u diskursu“. Usp. Compagnon, Antoine. „Što je sve stil“. U: *Demon teorije*. Zagreb: AGM. 2007.

¹³ Solar, Milivoj. *Rječnik književnoga nazivlja*. Zagreb: Golden marketing. 2006. Str. 299.

onostranosti, pridajemo im metafizički bitak koji su različiti filozofi povijesno različito razumijevali. Drugim riječima, prvenstveno želimo rastumačiti zašto i kako vidimo most kao metafizičku kategoriju, a onda kao oprimjerenje filozofijskoga mišljenja tragamo za mostom kao toposom Andrićeve poetike. U vezi s Andrićem uvodno treba još naglasiti da je on sam svojim likom i djelom ozbiljenje mosta koji nadilazi sve kulturne, nacionalne, ideološke, jezične, vjerske, političke i ine zapreke.¹⁴

¹⁴ Recentna knjiga Krešimira Nemeca *Gospodar priče* omogućuje nam da *in medias res* pristupimo Andrićevoj poetici. Usp. Nemeć, Krešimir. *Gospodar priče*. Zagreb: Školska knjiga. 2016.

3. Povijesno-filozofijski prikaz promišljanja mosta kao metafizičke kategorije

3. 1. Platonička ideja Dobra kao most (*Država*)

Slijedeći Platonovu podjelu staleža u spisu *Država* sa sigurnošću možemo reći da čuvari moraju znati graditi mostove. Ta sposobnost bila bi samo jedna u nizu iscrpnih odlika tih srčanih ili voljnih ljudi, međutim treba znati kako graditi mostove. U okviru samoga spisa legitiman odgovor bio bi da upute o gradnji valja primiti od umnih vladara ili filozofa, ali jednako legitimno bilo bi reći da se odgovor ogleda u ideji Dobra kao vrhovnoj među idejama.

Država nosi podnaslov *O pravednosti*. Pravednost je osnovna tema spisa koji se drži i ponajboljom slikom Platonova cjelovitog filozofiranja.¹⁵ U njemu je sustavno u deset knjiga razrađen nauk o etici i gnoseologiji, idejama i strukturi ljudske duše, o idealnom polisu i oblicima vladavine. Tri postojeća staleža u polisu (proizvođači, čuvari i upravitelji) zapravo su samo slika složene naravi ljudske duše i njezinih triju dijelova (požudni, srčani ili voljni, umni).¹⁶ Iako prisutna od početka spisa, pravednost kao krunska krepost može se ostvariti tek harmonijom triju dijelova, bilo da govorimo o polisu ili ljudskoj duši. Kada govorimo o kreposti, Platon ju razumijeva na način Sokrata kojemu je krepost ili vrlina znanje. Harmonija se ostvaruje ako u državi vladaju umni nad čuvarima i obrtnicima, odnosno ako razumski dio duše upravlja onim požudnim i voljnim. Pravednost pojedinca ujedno je i preduvjet za ozbiljenje pravednosti u društvu jer Platon će reći kako tek naštimano glazbalo može nastupiti u orkestru. Međutim shvaćanje pravednosti kao sklada pojedinih dijelova i jamca zdravlja polisa, odnosno ljudske duše, ipak ne daje smjernice kako postupati u pojedinim situacijama. Pravednost biva uokvirena tek izlaganjem o ideji Dobra. Dobro je ono za čim „ide svaka duša i radi toga sve čini; za što sluti, da jest nešto, ali ne zna i ne može točno shvatiti što je to, ni stalno se uvjeriti, kao o ostalome, pa joj radi toga izbjegava prava korist i ostaloga“.¹⁷ Kako bi približio tu vrhovnu ideju, Platon se poslužio trima usporedbama: o suncu, crti i špilji.

Damir Barbarić u prijevodu šeste i sedme knjige *Države* navodi kako su one ono sveutemeljujuće cijeloga spisa. Također ističe kako ih treba čitati pažljivo, odmjeravajući i važući svaku riječ, zarez ili upitnik.¹⁸ Imajući u vidu te napomene krenut ćemo u izlaganje navedenih usporedbi. Ovdje treba zastati i istaknuti kako sintagma „imati u vidu“ u smislu spoznaje seže upravo od Platona kojemu organ vida ima privilegirano mjesto: „Ali je, mislim,

¹⁵ Zovko, Jure. „Uvod“. U: Platon. *Država*. Zagreb: Naklada Jurčić. 2009. Str. 7.

¹⁶ Usp. dokaze o pravednosti; Platon. IX. knjiga *Države*.

¹⁷ Platon. *Država*. 505 e.

¹⁸ Usp. Barbarić, Damir. *Platonova Politeia. Knjiga šesta i sedma*. Zagreb: Demetra. 1991.

od osjetila oko najbližije suncu.“¹⁹ Jedino vidom vidljivo je sunce o kojemu govori prva usporedba. Sunce je „čedo ideje Dobra“²⁰ i prema tome najbližije njemu. U analogiji sa suncem kao što mu svjetlo i vid nalikuju, a nisu samo sunce, tako i dobrota daje znanje i istinu, a sama je iznad njih. Ono što je sunce za vidljivi svijet, to je Dobro za inteligibilni svijet. Štoviše, postoje četiri odrednice sličnosti u toj analogiji.²¹ S jedne strane oko može vidjeti vidljivi predmet jedino ako postoji sunce kao treći element u tom odnosu, a s druge strane um može pojmiti inteligibilni predmet tek ako su i um i taj predmet osvjetljeni Dobrom. Zatim sunce ne čini stvari samo vidljivima već je odgovorno i za njihovo nastajanje i rast, jednako tako Dobro ne čini predmete samo nadosjetilnima već i održava ili „othranjuje“ njihov bitak. Već je naznačeno kako je sunce, osim što omogućuje vidljivost, i samo vidljivo, a Dobro je u tom smislu i samo nadosjetilno. U konačnici, sunce omogućuje rađanje i rast, ali samo nije jednako tim procesima. Analogija kulminira mišlju kako Dobro samo nije bitak već nadrađa i sam bitak po vrijednosti i moći. Guthrie navodi kako možemo opravdano dijeliti Glaukonovo iznenađenje uvidom kako se Dobro nalazi „s onu stranu“ bitka. Objašnjenje Guthrie pronalazi u Platonovoj teleologiji u kojoj ako znamo da nešto jest, nužno se postavlja pitanje radi čega to nešto jest ili koje dobro ono nosi. Dobrota neke stvari predstavlja konačno objašnjenje njezina postojanja, ali za samo Dobro takvo se dodatno pitanje ne može postaviti. Sam Platon objašnjenje tog uvida traži u usporedbi o crti. „Uzmi dakle crtu na dvoje nejednakih dijelova razrezanu, te opet reži na isti način, jedan i drugi dio, od kojih jedan predstavlja vidljivu, a drugi misaonu vrstu (....).“²² Ako bismo prikazivali crtu od najniže prema najvišoj točki, odnosno ideji Dobra spram koje se ona ogleda, iako to nije eksplicitno izrečeno, izgledala bi ovako. Svaki je pojam, pokazuje Ross²³, zamišljen kao da ima veću vrijednost od onoga što mu prethodi te je to bitno za razumijevanje odnosa. Na najnižem stupnju nalaze se slike stvari u smislu kojih se podrazumijevaju sjene, odrazi u vodi i predmetima te sve tomu slično. Stanje duše koje odgovara tom stupnju naziva se nagađanje. Drugi pododsječak zamišljen je tako da predstavlja sve fizičke predmete nastale prema slikama: životinje, biljke te sve proizvode ljudskoga umijeća, a stanje duše koje mu odgovara jest vjerovanje. Prvo se prema drugome odnosi kao kopija prema uzoru ili mnijenje prema znanju. Sfera misaonoga, koja obuhvaća sljedeća dva odsječka, nije jednoznačno određena. Unatoč tomu možemo iščitati kako je na trećem stupnju duša razumna, a bavi se

¹⁹ Platon. *Država*. 508 b.

²⁰ Platon. *Država*. 506 e.

²¹ Guthrie, W. K. C. „Država“. U: *Povijest grčke filozofije. Knjiga IV: Platon. Čovjek i njegovi dijalozi. Ranije doba*. Zagreb: Naklada Jurčić. 2007. Str. 475.-476.

²² Platon. *Država*. 509 e.

²³ Roos, David. „Država i Fedar“. U: *Platonova teorija ideja*. Zagreb: KruZak. 1998. Str. 47.

pretpostavkama, geometrijom i računarstvom. Najviši dio crte rezerviran je za one čija je duša umna i doseže sam govor, tj. *logos* snagom dijalektičkoga raspravljanja te je u potpunosti oslobođena svega osjetilnoga. U platoničkom tumačenju crte podrazumijeva se da je duša poučljiva, znanje je u njoj samoj te ga obrazovanjem treba okrenuti prema Dobru. Također četiri stanja duše ne razlikuju se samo po stupnju već se razlikuju i po vrsti, što je vidljivo iz usporedbe sa špiljom. Ta razlika simbolizirana je tvrdnjom kako se zatvorenici u prelaženju iz prvoga u drugi stupanj okreću sasvim natrag, a u kasnijem stupnju okreću se, potpuno suprotno, prema sunčevu svjetlu i višemu području. Dok crta nagovještava opis znanosti i filozofije kao intelektualnih stremljenja i izbavljenje iz života navezanog na osjetilno kroz kontinuiran hod prema umskome, špilja iznosi etičke značajke pokazujući što ljude vodi iz života prepuštenog poluistinama i ljudskim konverzacijama prema izravnom zrenju moralne istine.²⁴ U prisposobi sa špiljom ljudi su utamničeni od djetinjstva i vezani na način da mogu gledati samo ispred sebe, a iza i ispred njih gori vatra dok je između poprečni put uz kojega je izgrađen zid poput kazališnoga platna. Obmanjivani su dakle sjenama i likovima iza zida koji im se u takvim okolnostima čine istinitima i stvarnima. Međutim ako bi „odbacili okove i izliječili se ludosti“²⁵, prvotno bi to bilo bolno iskustvo, a dugoročno bi postupno liječenje donijelo usmjeravanje prema zbiljskim ljudima i stvarima. Sam Platon daje ključ za razumijevanje te usporedbe. Podzemna tamnica odgovara vidljivome svijetu, a vatra suncu. Uspon prema gornjemu svijetu odgovara uzdizanju duše prema nadosjetilnome svijetu u kojemu je Dobro ono posljednje i najteže vidljivo, „ali kad se ugleda, treba zaključivati, da je ona uzrok svemu što je ispravno i lijepo u svijetu“.²⁶ Ponovno upućivanje na ideju Dobra kao radateljicu i gospodaricu svjetla upućuje na analogiju sa suncem. S druge strane, iako bez izravne analogije, poistovjećivanje špilje s vidljivim svijetom, a izlazak iz nje i gornje područje s mislivim, upućuje na crtu. Vratimo li se na misao o mostu, vidimo kako ideja Dobra povezuje sve tri usporedbe te ujedno premošćuje njihove nedorečenosti. Za Platona ta ideja također predstavlja most prema „višemu“, gledano u spoznajnom, etičkom, estetičkom ili političkom smislu.

²⁴ Roos, David. *Država i Fedar*. Str. 47., 72.

²⁵ Platon. *Država*. 515 c.

²⁶ Platon. *Država*. 517 c.

3. 2. Aristotelovsko prijateljstvo kao most prema Drugome (*Nikomahova etika*)

Oprečno Platonu, Aristotel kao prvi sustavni etičar reći će kako „nije svrha znanje nego djelovanje“²⁷ iz čega proizlazi praktička filozofija. On ne teži za napretkom u znanju već za usađivanjem ispravnoga življenja jer jedino čineći dobro postajemo dobrima. Djelovanje postulira već prva rečenica *Nikomahove etike*: „Svako umijeće i svako istraživanje, te slično djelovanje i pothvat, teže, čini se, nekom dobru.“²⁸ Dobro za Aristotela nije ideja, već praktično ljudsko dobro. Ljudsko dobro je djelatnost duše, koja je prva entelehija tijela, u skladu s vrlinom. Za njega je vrlina stanje koje se izabire, srednost u odnosu prema nama samima i sredstvo postizanja blaženstva. Primjerice hrabrost bi bila sredina između plašljivosti i neustrašivosti. Tu leži ključ razumijevanja Aristotelove argumentacije. Njemu je osobito stalo pokazati da su vrlina i vrlo djela u našoj vlastitoj moći što znači da je zloća također voljna, oprečno onomu kako je tumačio Sokrat. S tim u vezi je i imanentizam jer o čovjeku samom ovisi hoće li on postati sretan, tj. blažen ili ne. Svako ljudsko biće razvija se u samo njemu imanentnu formu po kojoj biće jest biće, izgrađuje svoj životni položaj i otkriva svoju sreću koju izvanjske okolnosti mogu unaprijediti ili unazađivati, ali ju ne mogu ni omogućiti ni onemogućiti. Kada se zato kaže kako oko definicije blaženstva nema suglasnosti, a neupitno je da je ono cilj djelovanja, pod tim se misli na različite mogućnosti ozbiljenja života samoga. Primjerice isti čovjek u različitim okolnostima blaženstvo razumijeva na različite načine – u bolesti zdravlje, u siromaštvu bogatstvo, u ropstvu slobodu.²⁹ Aristotelova etika nije zamišljena kao znanstveno djelo, već priručnik za život.³⁰ Jedan takav priručnik je i *Nikomahova etika*, a njome ćemo rukovati tragajući za prijateljstvom. Zašto Drugoga pišemo velikim početnim slovom i što se sve krije u mostu kojim dopiremo do Njega kao osobe, otkriva nam odnos prijateljstva.

Sukladno podjeli duše, vrline se dijele na dijanoetičke ili umne te etičke ili voljne. Etičke vrline usmjerene su na djelovanje, one nisu ni od prirode ni protiv nje, a nisu ni djelo slučaja, već trajna osobina volje. Takve vrline su navike stečene slobodnim vježbanjem, odnosno vrlina je sloboda koja je postala prirodom. Na taj način Aristotel u etičkom smislu priznaje slobodu volje, a slobodno djelovanje određuje kao ono čiji uzrok leži u onome koji

²⁷ Aristotel. *Nikomahova etika*. Zagreb: Hrvatska sveučilišna naklada. 1992. 1095 a.

²⁸ Aristotel. *Nikomahova etika*. 1094 a.

²⁹ Ostala obilježja Aristotelove etike prema Đuriću su, uz imanentizam, realizam, racionalizam i energizam. Usp. Đurić, Miloš N. „Aristotel“. U: *Istorija helenske etike*. Beograd: Zavod za udžbenike i nastavna sredstva. 1987. Str. 383.-384.

³⁰ Usp. Guthrie, W. K. C. „Filozofija ljudskog života“. U: *Povijest grčke filozofije. Knjiga VI: Aristotel: Sučeljavanje*. Zagreb: Naklada Jurčić. 2007.

djeluje te u takvu djelatnost ubraja prijateljstvo.³¹ Toj temi posvećene su VIII. i IX. knjiga *Nikomahove etike*, a o važnosti prijateljstva svjedoče uvodne pohvale: „Naime, nitko ne bi izabrao živjeti bez prijatelja, pa čak kad bi imao i sva ostala dobra.“ ili „Kad su ljudi prijatelji, ne treba im pravednosti; dočim kad su pravedni, treba im prijateljstva.“.³² Kao srednost, prijateljstvo je smješteno između nemanja prijatelja s jedne strane te povezanosti s velikim brojem prijatelja s druge strane. Nadalje Aristotel se pita u kojim uvjetima je prijateljstvo održivo te koliko vrsta prijateljstva razlikujemo. Grčka riječ *philia* obuhvaća šire značenje od onoga koje joj mi danas pripisujemo pa tako u odnos prijateljstva ulazi i odnos prema bogovima, bračni odnos supružnika, roditeljska i dječja ljubav, rodbinski odnosi, odnos učenika i učitelja, ali i odnosi u polisu jer čovjek je prvenstveno *zoon politikon*.³³ Prijateljstvo uključuje stanovitu naklonost, a ona se javlja unutar definiranog odnosa u smislu zajedničke privrženosti i težnje zajedničkim dobrima. Očekivano, nema prijateljstva s neživim stvarima jer tu nema međusobne naklonosti niti želje za dobrim drugomu te bi bilo smiješno željeti dobro vinu. Tri su vrste prijateljstava prema onome što je dostojno voljeti: radi koristi, radi ugone i radi dobra. Prva dva prijateljstva su samo prema „prigotku“ i kao takva su potrošna jednako kao što su potrošni i prolazni korist i ugon. Prvo je boljka starijih, a drugo mlađih koji su k tomu i zaljubljeni, prema osjećajima i zbog užitka. Ona ne dosežu smisao i svrhu prijateljstva samoga, koja se ozbiljuje u savršenom prijateljstvu „dobrih i sličnih prema kreposti jer ti slično žele dobro jedan drugome kao dobri, a i jesu dobri sami po sebi“.³⁴ U tako savršenom prijateljevanju ostvaruje se ugon i korist, a one se rijetko pronalaze. Iz toga Aristotel izvlači zaključak kako se prva dva vida mogu ostvariti i među nevaljalim ljudima dok savršeno prijateljstvo među sličnima poznaju samo dobri. Sljedeća odrednica pravog prijateljstva je jednakost, a to istodobno znači da su sva ostala nesavršena prijateljstva prema premoći, primjerice odnos oca i sina ili muža i žene. Guthrie će reći kako Aristotelov opis bračne veze nije bezosjećajan za njegovo doba. Ona je utemeljena „po naravi“, a muškarac i žena dijele životne ciljeve te pomažu jedno drugome. U vezi s premoći, tu bi spadali i odnosi prema robovima, a tračak svjetla na Aristotelov stav o njima donosi potencija ideje o prijateljstvu s robovima: „Dakle, prema njemu kao robu nema prijateljstva, ali ima kao prema čovjeku.“³⁵ Nastavimo li pratiti razvojnu liniju aristotelovske „jednakosti“, ona prelazi u to da

³¹ Đurić, Miloš N. *Aristotel*. Str. 388.

³² Iz navedenih citata vidljivo je kako Aristotel i Platon dijele krunsku krepost – pravednost.

³³ Đurić, Miloš N. *Aristotel*. Str. 400.

³⁴ Aristotel. *Nikomahova etika*. 1156 b.

³⁵ S obzirom na našu glavnu temu nije naodmet spomenuti kako za robove ni žene ni barbore (sve one koji nisu Grci) nema mosta prema javnome životu u antičkome svijetu pa samim time ni slobode koja dolazi s njime. Tek će moderna politička misao to postupno mijenjati.

prijatelja promatramo kao svoje drugo „ja“.³⁶ Ne raspravlja se o tome postoji li prijateljstvo prema samome sebi, ali čini se kako prijateljske naklonosti prema bližnjima te značajke kojima se određuju ti odnosi proizlaze iz ljudskih osjećaja i potreba prema nama samima (npr. podijeliti sreću ili nesreću). U tom smislu sebeljubnost je sljedeći korak u prijateljstvu jer čineći dobra djela koristit ćemo sebi, a bit ćemo korisni i drugima. Naposljetku aristotelovsko prijateljstvo ostvarivo je jedino u zajednici i radi zajednice: „jer prijateljstvo i jest zajedništvo, i kao što se odnosi prema sebi tako se čovjek odnosi i prema svojem prijatelju; i kao što je sama zamjedba o tome da čovjek jest nešto vrijedno izbora tako je i što se tiče prijatelja“.³⁷

Polazno promišljanje o prijateljstvu kod Aristotela koji još nema jasne granice politike i etike, štoviše njegovo djelo *Politika* u sebi je etičko, odvodi nas do postmoderne kritike. Također postavivši prijateljstvo kao most prema Drugome, ne možemo barem ne zagrebat i po površini filozofije drugosti razvijene u XX. stoljeću. Derrida u eseju *Politike prijateljstva* u svom stilu dekonstruira Aristotelove postavke i nudi novo čitanje te teme: „politički se fenomen ne bi mogao shvatiti ako bi se apstrahiralo od te konkretne eventualnosti grupiranja na prijatelja i neprijatelje“.³⁸ Ipak, francuska egzistencijalistička i fenomenologijska filozofija egzistenciju subjekta razumijevaju kao ono Drugo. Sartre je stav „pakao su drugi“ u svojim kasnijim radovima revidirao na način da bez drugog „ja“ nije moguće. Iz toga je razvijena značajna francuska tradicija mišljenja Drugog (de Beauvoir, Levinas, Ricœur, Derrida, Lacan).³⁹

3. 3. Augustinovska ljubav prema Bogu kao most prema Onostranome (Ispovijesti)

Budući da rad dijalogizira s književnošću, nije naodmet spomenuti da je ovdje riječ o prvoj autobiografiji u povijesti književnosti, ali i jednom od najznačajnijih mislilaca srednjega vijeka. Po mnogima to je mračni srednji vijek u vrijeme kojeg je Minervina sova bila u krletki⁴⁰ jer je filozofija pod autoritetom crkve i religije kršćanstva, međutim i to razdoblje donosi nam novi most. „Impersonalno nepromjenjivo božanstvo o kojem govori Aristotel, metafizička kontemplacija o kojemu čovjeku pribavlja njegov specifičan i konačan *telos*, ne

³⁶ Aristotel. *Nikomahova etika*. 1166 a.

³⁷ Aristotel. *Nikomahova etika*. 1171 b.

³⁸ Derrida, Jacques. *Politike prijateljstva*; <http://pescanik.net/politike-prijateljstva>. Pristupljeno 9. 8. 2017.

³⁹ Usp. Jean Paul Sartre. *Egzistencijalizam je humanizam*. Sarajevo: Veselin Masleša. 1964.

⁴⁰ Kušar, Stjepan. „Filozofija u srednjem vijeku“. U: *Srednjovjekovna filozofija*. Zagreb: Školska knjiga. 1996. Str. 7.

može se samo po sebi zanimati ni za što puko ljudsko, a kamoli za nešto što uključuje dvojbu; ono nije ništa drugo do misao što vječno misli samu sebe, svjesna jedino same sebe.“⁴¹ Nasuprot tome opisu Aristotelova nousa, Augustin piše *Ispovijesti*. Kome su one upućene i što, ili bolje rečeno tko, je to onostrano kome se obraća?

Odmah treba naznačiti da kršćanska filozofija kao teologija razdvaja ovostrano i onostrano za razliku od Aristotela koji, vidjeli smo, još raspravlja o mogućnosti prijateljstva s božanstvom, uronjen kao i cijela antička tradicija u suživot s ljudima i bogovima. Sljedeća pretpostavka jest da kršćanski Bog stvara *ex nihilo*, za razliku od boga antike koji stvara harmoniju iz postojećeg kaosa, primjerice Platonov demijurg. To također podrazumijeva da je antički bog dio tog kozmosa dok je kršćanski Bog izvan njega što onda povlači i uspostavljanje pojma vremena.⁴² Štoviše, on je istodobno i transcendentan, izvan svijeta i apsolutno neovisan o njemu, ali i imanentan, u svakom stvorenju prisutan i sadržan kao Tvorac. Löwith nadodaje kako Augustin ne opovrgava teorijski, na njenom tlu, klasičnu teoriju cikličkoga vraćanja karakterističnu za antiku, već biblijskim rječnikom uvodi vrijeme kojemu je početak Božje stvaranje ili Riječ⁴³, sadašnjost jest ovozemaljski život, a svršetak je u kršćanskoj eshatologiji sudnji dan i kraljevstvo nebesko. Zanimljiva su i Augustinova zapažanja o vremenu koja ujediniuju spomenute dijelove jer „sadašnjost u prošlosti je pamćenje, sadašnjost u sadašnjosti gledanje, a sadašnjost u budućnosti je očekivanje“. ⁴⁴ Presudan argument protiv klasičnog poimanja vremena bio bi moralni u smislu kojeg je pogansko učenje lišeno nade koja se, kao i vjera, u svojoj biti odnose na budućnost, a koje onda ne može biti ako su prošla i buduća vremena jednakovrijedne faze unutar kružnoga kretanja.⁴⁵ Kršćanski Bog stvara i uspostavlja vrijeme jer to hoće, On i svijet samosvjesno stvara jer to hoće, dakle On je osoba: „Ja sam onaj koji jesam“. ⁴⁶ Htijenje kao uzrok i svrha stvaranja dovode nas do novog metafizičkog pojma – volje. Upravo volja je ona koja dovršava antiku i uvodi filozofiju u srednjovjekovnu metafiziku. Volja također omogućuje i uspostavlja vjeru kao takvu, a čovjeku je dana od Boga prema kršćanskome tumačenju. U tom smislu volja je po sebi neko dobro jer dobro je sve što potječe od Boga, a zlo Augustin onda tumači kao otpadnuće, lišenost ili manjak volje usmjerene na dobro. Metafizički gledano, a ne moralno-etički, možemo stremiti samo višem dobru jer nitko po naravi ne bi htio stremiti

⁴¹ MacIntyre, Alasdair. *Za vrlinom. Studija o teoriji morala*. Zagreb: KruZak. 2002. Str. 170.

⁴² Sunajko, Goran. *Metafizika i suverenost*. Zagreb: Hrvatsko filozofsko društvo. 2015. Str. 72.

⁴³ *Biblija*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost. 2016. Str. 1240.

⁴⁴ Augustin, Aurelije. *Ispovijesti*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost. 2016. Str. 228.

⁴⁵ Löwith, Karl. *Svjetska povijest i događanje spasa*. Zagreb: August Cesarec/ Sarajevo: „Svjetlost“. 1990. Str. 204.

⁴⁶ Citat je iz Biblije te tu počinje i staje svako filozofsko pitanje, a nastavlja se dogma koja pretpostavlja vjerovanje.

nečem nižem, osim u slučaju okretanja volje što implicira da više ni volja nije nešto božansko, a o tome piše i u spisu *O slobodi volje*. U njemu Augustin pokazuje da je čovjek odgovoran za moralno zlo, da je Bog vrhovno dobro i stvoritelj sviju dobara uključujući i slobodnu volju kao srednje dobro (posrednica između čovjeka i Boga) te da je on vrijedan da bude hvaljen u svim svojim djelima. Volja ovdje, ne samo da simbolizira most nego ona sama to jest, s obzirom da se do Boga kao najvišeg dobra dolazi čovjeku od Boga darovanom slobodnom voljom kojom on odabire put prema dobru u vjeri ili otpadnuću.

Anselmo Canterbury taj je stav sažeo izrekom: „Vjerujem da bih spoznao!“.⁴⁷ Primat vjere treba imati na umu prilikom pristupanja Augustinovim djelima jer Bog nije dohvatljiv niti umom niti osjetilima. Umom je nemoguće misliti Boga jer bi se na taj način Božji i ljudski um izjednačili i više ne bi bilo Božjeg savršenstva, a osjetila su nedostatna jer bi time ograničavala Boga na tvar ili oblik, tj. materiju, a pokazali smo kako je on neograničen u svojoj biti. Ni samom Augustinu to nije bilo samorazumljivo pa tako on navodi: „Ipak je bila nestala iz mene svaka sumnja o tvojoj neraspadljivoj supstanciji od koje potječe svaka supstancija.“ te „Ali ni tim filozofima, jer nisu poznavali spasonosnog imena Kristova, nisam nipošto htio povjeriti liječenje svoje bolesne duše.“.⁴⁸

Löwith zaključuje kako se ono u što se vjeruje ne može teorijski spoznati već se to mora praktično priznati. Upravo takvo jedno priznanje iznosi Augustin u *Ispovijestima*: „A koja je korist što Ti se ispovijedam već sam rekao: ne činim to riječima ni glasovima tjelesnim nego riječima duše i vapajem misli.“⁴⁹ Priznanje se ogleda i kada Augustin u drugoj knjizi piše kako su *Ispovijesti* upućene ljudskome rodu pred licem Božjim jer njemu je ionako po njegovoj biti već poznato sve što će u njima biti napisano. On priznaje sebe kao slabog i nemoćnog u odnosu na Onoga kome se ispovijeda, spreman je na ruglo i ismijavanje, ali želi se ispovjediti i tu je opet presudan moment volje kao prihvaćanje i manifestacija onog božanskoga u sebi. Prema latinskoj riječi *confessiones*, ispovijesti imaju dvostruko značenje te nisu samo priznavanje grijeha već i pohvale Bogu.⁵⁰ Sukladno tomu tek na polovici, u knjizi osmoj, Augustin će čuti Gospodinov glas „Uzmi, čitaj!“ koji će ga trajno osloboditi smrtnosti i života u grijehu. Njegov „vapaj misli“ prožet je razmatranjem grijeha ovoga svijeta, reminiscencijama o životu od najranijih dana, začudnosti pred Božjom veličinom i svemoći, ali i molitvom i biblijskim predanjem „jer kad se čovjek udaljuje od Tebe ili se k tebi vraća,

⁴⁷ Bajsčić, Vjekoslav. „Sv. Aurelije Augustin“. U: *Ispovijesti*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost. 2016. Str. 305.

⁴⁸ Augustin, Aurelije. *Ispovijesti*. Str. 139.,177.

⁴⁹ Augustin, Aurelije. *Ispovijesti*. Str. 177.

⁵⁰ Augustin, Aurelije. *Ispovijesti*. Str. 6.

nije to prostorna udaljenost koju treba prevaliti⁵¹. Dominantno je izraženo i božansko milosrđe, pojam ovisan o kršćanskoj metafizici, a Augustin mu se kao „životu duše njegove“ neprestano vraća: „A iz daljine je nada mnom lebdjelo vjerno milosrđe tvoje.“⁵² Kad se sve zbroti i oduzme, vidimo da je odnos prema Bogu opisan i iznesen u *Ispovijestima* najbolje opisati riječju ljubav. Nije to ljubav u smislu grč. *philia* ili *eros* već u smislu *agape*, čiste duhovne, bezinteresne i ničim uvjetovane ljubavi koja je ujedno božanska ljubav i ljubav prema Bogu. Upravo zato smo tako naslovili most izložen u ovom poglavlju. Kada se Augustin sam pita zašto piše *Ispovijesti*, njegov odgovor potvrđuje nam to: „Iz ljubavi prema tvojoj ljubavi činim to.“⁵³ Aristotelov pojam prijateljstva kao bezinteresne ljubavi prema drugome radi prijateljstva kao dobra samoga, kao *agape*, u Augustina postaje sinteza *erosa* i *agape* u pojmu *caritas* (djelotvorna ljubav).

3. 4. Kartezijanska sumnja kao most prema spoznaji (*Meditacije o prvoj filozofiji*)

Sumnjao je Augustin isprva u Božju supstancijalnost i u Njegovu Riječ, ali je sve to nadvladao vjerom. Dok je za njega sumnja bila samo trenutno naoblačenje, Descartesu je ona najizvjesnija prognoza. Jednako kao što je Augustinu postojan Bog, Descartesu je postojana sumnja i to ne u smislu dvojbe koja podrazumijeva izbor između dviju opcija, već predanog nazora propitkivanja svega, u krajnjoj liniji i same dvojbe. Imperativna je njegova misao iz *Načela filozofije*: „Tko istražuje istinu, mora jedanput u životu sumnjati po mogućnosti o svemu.“⁵⁴ Potraga za istinom u novovjekovnoj filozofiji, o čijem je začetniku ovdje riječ, kreće iz svijesti prema svijetu. To je okretanje cjelokupne perspektive u odnosu na grčku i srednjovjekovnu filozofiju koje polazeći iz svijeta nastoje spoznati sebe. On kao svoju metodu izabire univerzalnu sumnju čija je svrha poboljšanje znanja: „Zato mislim kako neću učiniti loše ako, očito suprotno svojoj vlastitoj volji, sam sebe varam i zamislim neko vrijeme da su sva ta usvojena vjerovanja posve neistinita i izmišljena sve dok napokon nijedna loša navika više ne udaljava moju prosudbu od ispravne spoznaje stvari, kao da je težina predrasuda izjednačena s obje strane“.⁵⁵ U nastavku se ističe kako je to upuštanje u područje spoznavanja, a ne djelovanja i prema tome bezopasno. Da bi takvo upuštanje u području djelovanja bilo opasno, objašnjava Descartes upečatljivom slikom u *Diskursu o metodi*. Putnik u šumi

⁵¹ Augustin, Aurelije. *Ispovijesti*. Str. 22.

⁵² Augustin, Aurelije. *Ispovijesti*. Str. 41.

⁵³ Augustin, Aurelije. *Ispovijesti*. Str. 215.

⁵⁴ Descartes, René. *Načela filozofije*. Zagreb: KruZak. 2014. Str. 47.

⁵⁵ Descartes, René. *Meditacije o prvoj filozofiji*. Zagreb: KruZak. 2015. Str. 39.

ukoliko zaluta neće nikada naći izlaz bude li iskušavao malo jedan pa malo drugi put. Umjesto takvog neplanskog lutanja, primoran je odlučiti se za neki smjer kojega će se nepokolebljivo držati. Izvjesno je da na taj način možda neće stići do prvotno postavljenoga cilja, ali će naposljetku ipak pronaći neko mjesto na kojemu će se vjerojatno bolje osjećati nego usred duboke šume.⁵⁶ Zaglibiti u „dubokoj šumi“ promišljanja ipak je dopušteno i štoviše, nužno prema Descartesu pa on sumnju postavlja kao univerzalan princip. Sumnja nije propust ili zabluda, kako ju neki mogu tumačiti, već obveza „mislećega ja“ jednako kao što je obveza sagraditi most kada naiđemo na prirodnu ili umjetnu zapreku.⁵⁷ Primat promišljanja nameće se i ako želimo doći do „jasne“ i „odjelite“ spoznaje koja je jedina neupitna. Iz toga vidimo kako se s jedne strane nalazi „sve“, a s druge strane spoznaja kojoj težimo. Put između tih dviju krajnosti možemo premostiti jedino sumnjom. Sustavna sumnja ima središnje mjesto u Descartesovoj filozofiji. Hodajući mostom sumnje prvi korak je refleksija o sebi, drugi korak dokaz Božje egzistencije, a treći je korak spoznaja egzistencije vanjskog svijeta i fizičkoga svijeta uopće.

Refleksija o sebi prvotna je jer Descartes uviđa da dokle god on razmišlja i sumnja „neka vara koliko god može, ipak nikada neće prouzročiti da ne budem ništa sve dok ja budem mislio da sam nešto“.⁵⁸ Tako dolazimo do iskaza: „Cogito, ergo sum.“ u kojemu nije riječ o zaključku ili diskurzivnom spoznavanju, već o neposrednom uvidu ili svojevrsnoj intuiciji u smislu najprvotnije spoznaje.⁵⁹ Sukladno tome on je utemeljitelj i metafizike subjektivnosti jer „misleće ja“ mora u čistoj kontemplaciji uroniti u sebe sama kako bi od tog vlastitog središta našlo put do znanja.⁶⁰ Ono što treba biti značajno i što treba važiti za misleći subjekt, to on mora biti u mogućnosti steći vlastitim snagama. Jedino nas samorefleksija dovodi do shvaćanja ne samo po onome „da“, već po tome „zašto“ jer tek ono priskrbljuje karakter znanja. Tu dolazimo i do kartezijanskog razumijevanja supstancije prema kojemu mi nismo ništa drugo doli stvar koja misli, a to znači i koja sumnja, spoznaje intelektom, potvrđuje, niječe, hoće, neće te zamjećuje osjetilima – *res cogitans*. Nasuprot tomu, prema Descartesu postoji i protežna supstancija – *res extensa* – čija je bit da zauzima neki prostor, trodimenzionalno mišljeno. Obje te supstancije „natkriljuje” jedna supstancija Boga čiju egzistenciju moramo dokazati želimo li valjano izgraditi most od sumnje koji nas vodi do spoznaje. Prema Descartesu, istinito je samo ono koje spoznajemo „jasno i razlučeno“. U

⁵⁶ Cassirer, Ernst. *Descartes*. Zagreb: Demetra. 1997. Str. 73.

⁵⁷ Usp. 2. poglavlje.

⁵⁸ Descartes, René. *Meditacije o prvoj filozofiji*. Str. 45.

⁵⁹ Pejović, Danilo. „Descartesova metoda i prva filozofija“. U: *Veliki učitelji mišljenja*. Zagreb: Naklada Ljevak. 2002. Str. 51.

⁶⁰ Cassirer, Ernst. *Descartes*. Str. 25.

Načelima filozofije, koja su pisana nakon *Meditacija* i kao plod njegova zrelog filozofiranja, također potvrđuje kako je arhimedovska točka sumnje nužna za rješavanje predrasuda i „lakih zaključaka“, a malotko bi tvrdio da su takvi mostovi nepotrebni i u 21. stoljeću.

Budući da je Descartes nastojao priskrbiti filozofiji znanstveni status, i mi si u dokazivanju možemo pomoći metodom iz jedne znanosti, redukcijom na apsurd iz logike, kako bismo utvrdili sadržaj onoga „sve“ koje podliježe kartezijskoj sumnji. Osnovna ideja metode *reductio ad absurdum* jest na jednostavan način utvrditi je li neki iskaz tautologija, što bi značilo da je istinit u svim interpretacijama.⁶¹ Kako bismo mogli rabiti tu metodu, pa i u ovim uvjetnim okolnostima, iskaz mora biti u obliku implikacije. Stoga ćemo Descartesove preokupacije u *Meditacijama o prvoj filozofiji* sažeti implikativnim iskazom uzimajući u obzir temeljne principe na kojima počivaju naša vjerovanja. Ako se propitaju temelji na kojima gradimo spoznaju, onda će se sve ostalo samo urušiti ukoliko nije istinito. I taj iskaz već je implikacija, a iskaz na kojemu ćemo provjeravati je li tautologija formulirat ćemo ovako: Ako osjetila nisu varljiva i ne sanjamo budni i matematičke istine nisu neistine, onda bog nije obmanjivač. Prema metodi redukcije na apsurd sljedeći korak jest negirati konkluziju, a ona bi onda glasila: Bog je obmanjivač ili zloduh. Descartes u trima dokazima pokazuje kako to ne može biti istinito, što znači da smo odmah naišli na *contradictio in adjecto*, a to također znači da naš prvi iskaz jest tautologija – istinit u svim interpretacijama. Štoviše, kada opravdava zašto Bog ne može biti zloduh, u kojega je posumnjao kao produkt prijašnjih zbunjenosti (sumnja u osjetilne zamjedbe, razlika budnosti i snova te matematičke istine), treći dokaz Božje egzistencije utemeljit će u podjeli ideja i zaključiti kako je ideja Boga urođena te ima isti stupanj sigurnosti kao matematičke istine. Analogija seže i dalje pa se tako Božja egzistencija ne može odvojiti od Božje biti kao što se neka bitna svojstva trokuta ne mogu odvojiti od biti trokuta: „Ali kada se pozornije promisli, ipak je očito da se isto tako ne može Božja egzistencija odvojiti od Božje esencije kao što se od biti trokuta ne može odvojiti veličina njegovih triju kutova jednakih dvama prvim.“⁶² Prvi dokaz Božje egzistencije počiva na ideji beskonačnoga u kojoj ima više realiteta nego u ideji konačnoga. Rečeno drugačije, Descartes se pita „na koji bih način shvatio da sumnjam, da želim, tj. da mi nešto manjka i da nisam sasvim savršen, kada u meni ne bi bila nikakva ideja savršenijeg bića jer iz usporedbe s tom idejom spoznajem svoje nedostatke?“⁶³ Iz toga vidimo da čovjek po svojoj nesavršenosti, tj. sumnji, zna da on sam nije Bog, što mu je pouzdan apodiktčki dokaz da jest,

⁶¹ Usp. Petrović, Gajo. *Logika*. Zagreb: Element. 2002. Str. 102. i Lauc, Davor. „Mali pojmovnik simboličke logike“. U: *Elementi simboličke logike. Uz udžbenik „Logika“ Gaje Petrovića*. Zagreb: Element. 2004. Str. 56.

⁶² Descartes, René. *Meditacije o prvoj filozofiji*. Str. 125.

⁶³ Descartes, René. *Meditacije o prvoj filozofiji*. Str. 83.

kao čovjek. Naravno, Bog je mogao riješiti problem zablude, ali time bi čovjeku oduzeo slobodu volje.⁶⁴ Također podsjećamo da Descartes voljno sumnja te je plod toga i spoznaja kako volja nije ono najbolje u njemu, ali je zasigurno ono najbolje što je primio od Boga. Drugi dokaz povezan je s prvim jer pokazuje „kako u uzroku treba biti najmanje toliko realiteta koliko je u učinku“, ali i s trećim jer „treba zaključiti da se već samo na temelju toga što egzistiram i što je u meni jedna određena ideja najsavršenijeg bića, to jest Boga, najbjelodanije dokazuje da i Bog egzistira“⁶⁵, a treći dokaz nadalje pokazuje i izvor te ideje. Sumnja ili podložnost kritici spoznajni je most kojeg moderna filozofija više ne dovodi u pitanje. Descartesova sumnja pretpostavlja Boga kao savršeno biće koje ne sumnja i daje čovjeku pouzdanu informaciju da on sam, upravo zbog sumnje, nije Bog. Bog je kao ono drugo nužna metodička pozicija, kako pokazuje Cassirer, preko koje s njim i u odnosu na njega odmjeravam svoju konačnost.

Treći korak sumnje, u vidu spoznaje egzistencije vanjskog svijeta i fizičkoga svijeta uopće, proizlazi iz prethodnih dvaju te potvrđuje istinitost spoznaje koja je uvijek moguća tek kao cjelina. Sve se u spoznaji drži na okupu kao da je povezano željeznim i čeličnim sponama. Ništa ne stoji za sebe već svako pojedinačno zahvaća u cjelinu, ono određuje tu cjelinu i njome je zauzvrat određeno⁶⁶ i to jedino ako je prethodno podvrgnuto premošćivanju sumnjom kao spoznajnim mostom.

3. 5. Kantova treća antinomija čistoga uma kao most između teorijskog i praktičkog (*Kritika čistoga uma; Kritika praktičkoga uma*)

Kada se Kant u *Kanonu* čistoga uma pita „Što mogu znati?; Što bi trebalo da činim?; Čemu se smijem nadati?“⁶⁷, odgovor pronalazimo u *Zaglavku* praktičkoga uma: „Zvezdano nebo nada mnom i moralni zakon u meni.“⁶⁸ Milan Kangrga u svom promišljanju o teorijskom i praktičkom u Kantovoj filozofiji navodi kako nema prakse koja ne bi bila bitno teoretička, jednako kao što nema ni teorije koja već ne bi bila praktička.⁶⁹ Na tom tragu je i Kantov predgovor *Kritici praktičkoga uma*, koji poentira kada kaže da je pojam slobode

⁶⁴ Cassirer, Ernst. *Descartes*. Str. 23.

⁶⁵ Descartes, René. *Meditacije o prvoj filozofiji*. Str. 93.

⁶⁶ Cassirer, Ernst. *Descartes*. Str. 8.

⁶⁷ Kant, Immanuel. *Kritika čistog uma*. Zagreb: Matica hrvatska. 1984. Str. 354.

⁶⁸ Kant, Immanuel. *Kritika praktičkog uma*. Zagreb: Naprijed. 1990³. Str. 214.

⁶⁹ Usp. Kangrga, Milan. „Teorijsko i praktičko u Kantovoj filozofiji“. U: Kant, Immanuel. *Kritika praktičkog uma*. Str. 7.-28.

„završni kamen cijele zgrade sistema čistog – pa i spekulativnog – uma“.⁷⁰ Teorijska i praktička sfera u Kanta su neraskidive jer su povezane mostom slobode kao bitnom odrednicom čovjeka.

Antinomije čistoga uma proturječja su zakona čistoga uma, a kao rezultat tih proturječja javljaju se slučajevi razdora i nesklada unutar čistoga uma. Prema Kantu četiri su takve antinomije. Prva antinomija tiče se početka svijeta u vremenu i prostoru, druga propitkuje složenu supstanciju dok se četvrta pita o božjoj opstojnosti. Treća antinomija čistoga uma posebno nam je zanimljiva jer govori o slobodi. Teza te antinomije tvrdi: „Kauzalitet prema zakonima prirode nije jedini iz kojega se mogu izvesti cjelokupne pojave svijeta. Nužno je da se za njihovo objašnjenje prihvati još jedan kauzalitet pomoću slobode“.⁷¹ Oprečno tomu antiteza će reći: „Nema slobode, nego se sve na svijetu događa samo prema zakonima prirode“.⁷² Čisti um ne može nadići tu, ontologijski gledano, kontrarnost jer za Kanta postoje tek teza i antiteza bez mogućnosti sinteze. To je ono što će mu dijalektičar Hegel zamjerati smatrajući kako ne postoje tek četiri antinomije već bezbroj njih jer se javljaju upravo u svakoj stvari te on to vidi kao ono bitno u filozofiji.⁷³ Međutim prema Kantu će ono što teorijski nema mogućnosti sinteze ostvariti tu sintezu u praktičkoj sferi. U daljnjem izlaganju antinomija, on iznosi dokaze te primjedbe i tezi i antitezi. Kako bismo razumjeli u kojem dijelu premošćivanja putem slobode prelazimo iz teorijske u praktičku sferu, presudno je uvidjeti i otkriti „uzrok“ zbivanja. Nužno je dopiranje do uzroka slobodnog zbivanja što zastupa teza te antitetičkog uzroka koji pokreće prirodna zbivanja.

Znamo da se dijalektika čistoga uma bavi transcendentalnim idejama. Transcendentalne ideje su zapravo kategorije proširene do neuvjetovanoga jer um sam ne proizvodi pojmove već one razumske uzdiže do granice mogućega iskustva. Međutim transcendentalne ideje čine samo one kategorije kojima sinteza sačinjava niz međusobno podređenih uvjeta prema uvjetovanome. U tom smislu valja razlikovati matematičko-transcendentalne ideje te dinamičko-transcendentalne ideje. Kod prvih je uvjet spomenutog niza pojava uvijek i sam pojava dok u drugome slučaju uvjet niza pojava može biti i inteligibilan. Inteligibilno je ono što samo nije pojava te prema tom vidimo da uvjet nije istovrstan nizu i tu leži ključ transcendentalne slobode. Podrazumijevajući Kantovu podjelu svih predmeta na pojave i stvari po sebi možemo reći da se razrješenje treće Kantove

⁷⁰ Kant, Immanuel. *Kritika praktičkog uma*. Str. 32.

⁷¹ Kant, Immanuel. *Kritika čistog uma*. Str. 69., 217.

⁷² Kant, Immanuel. *Kritika čistog uma*. Str. 74.

⁷³ Usp. Hegel, G. W. F., „Znanost logike“. U: *Enciklopedija filozofijskih znanosti*. Sarajevo: Veselin Masleša – Svjetlost. 1987. Str. 19.-83.

antinomije sastoji u tome da se u jednom te istom subjektu dopusti i transcendentalna sloboda i prirodna nužnost. Pri tome mislimo na to da je kod transcendentalne slobode riječ o stvari po sebi, a kod prirodnog kauzaliteta govorimo o pojavama. Um dakle nužno dolazi do ideje slobode kada u kategoriji kauzalnosti regresivno traži prvi i bezuvjetan član niza, a jedino je čovjek takvo biće koje kao pojava djeluje unutar pojava.⁷⁴

Izašavši iz okvira teorijskoga, koje obuhvaća isključivo svijet pojava onako kako ih svaki pojedinac doživljava, vidimo da se nudi mogućnost sinteze. Tomu u prilog svjedoči sljedeća Kantova tvrdnja iz *Kritike praktičkoga uma*: „Da nam je ćudorednost prva otkrila pojam slobode, dakle da je praktički um tim pojmom najprije spekulativnom umu postavio nerješiv problem, kako bi ga njime doveo u najveću nepriliku, to je već jasno iz toga što čovjek, budući da u pojavama ništa ne može razjasniti na osnovu pojma slobode, nego ovdje uvijek prirodni mehanizam mora sačinjavati rukovođ, nikada ne bi došao do te odvažnosti da u znanost uvede slobodu, da ćudoredni zakon i s njime praktički um nije došao do toga i da nam nije nametnuo taj pojam.”⁷⁵ Iz toga je već jasno ono što će Kant eksplicitno formulirati u poglavlju o primatu čistoga praktičkog uma u odnosu spram spekulativnoga. Pod primatom on podrazumijeva prednost jednoga da bude prvi odredbeni razlog veze sa svim drugima. Ako bismo to promatrali na način da praktički um može prihvatiti i misliti samo ono što mu je od teorijskoga dano, u tom slučaju teorijski spekulativni um imao bi primat. Međutim Kant naglašava da je taj primat na strani praktičkoga jer on proširuje interes čistoga uma. Poentirat će tu misao kada kaže da bi teorijski um ostao zatvoren u svojim nerješivim okvirima, mislimo ovdje prvenstveno na treću antinomiju, kada mu interes ne bi bio u praktičkom polju.

Premošćivanjem iz teorijskog u praktičko, pokazujući mogućnost kauzalnosti i slobode u istom subjektu, sloboda je mišljena ili moguća, ali treba ju tek spoznati i dokazati.⁷⁶ Moralni zakon je onaj koji omogućuje čistome umu da bude praktički, njega postajemo neposredno svjesni čim sebi stvorimo maksime volje. Kod Augustina i Descartesa upoznali smo se već s voljom kao ozbiljenjem mosta, a u istome obliku javlja se i ovdje. Volja je, prema Kantu, stvar po sebi i pripada nadosjetilnom svijetu. Kao uzrok također je nadosjetilna i nadempirijska te *a priori* praktička, što znači da ne pretpostavlja postojanje ljudskih svrha. Čovjek se uzdiže do čiste volje samopročišćenjem, oslobođanjem od svega empirijskog kako bi se moralno-praktički, tj. ćudoredno iz nje slobodno određivao u djelovanju.⁷⁷ Ona je neraskidivo povezana s umom pa sloboda proizlazi iz autonomije uma kao

⁷⁴ Galović, Milan. *Metafizika slobode*. Zagreb: Biblioteka Znaci. 1983. Str.125.

⁷⁵ Kant, Immanuel. *Kritika praktičkog uma*. Str. 63.

⁷⁶ Galović, Milan. *Metafizika slobode*. Str. 129.

⁷⁷ Galović, Milan. *Metafizika slobode*. Str. 136.-137.

samozakonodavstva volje. Praktička načela jesu stavovi koji sadržavaju neko opće određenje volje. Ako je to određenje subjektivno, govorimo o maksimama, a ako je objektivno, govorimo o kategoričkom imperativu. Jedna od njegovih formulacija glasi: „Djeluj tako da maksima tvoje volje u svako doba ujedno može da važi kao princip općega zakonodavstva.”⁷⁸ Ako bismo raščlanili taj iskaz zaključujemo da se prvi dio odnosi na djelovanje: „Djeluj tako“, zatim se postuliraju maksime: „da maksima tvoje volje“, slijedi provjera: „u svako doba“ te ideja poopćenja: „može da važi kao načelo općega zakonodavstva“.⁷⁹ Kant moralna načela naziva imperativima jer obvezuju svaki moralni subjekt, a u sebi uvijek sadrže preskripciju trebanja koju smo dužni izvršavati (deontologija). Prenesemo li tu ideju na kategoričnost slobode i taj most obvezuje svakog pojedinca: spoznati – osvijestiti – samoodrediti se u djelovanju. Odnosno, da moj unutarnji moralni sud u svakom trenutku može ujedno biti i opći, a sloboda takvog djelovanja most između mene kao pojedinca i općosti koju sam/a kreiram.

⁷⁸ Kant, Immanuel. *Kritika praktičkog uma*. Str. 64.

⁷⁹ Usp. Talanga, Josip. *Uvod u etiku*. Zagreb: Sveučilište u Zagrebu – Hrvatski studiji. 1999.

4. Prikaz mosta kao toposa poetike Ive Andrića

4. 1. Most kao platonička ideja Dobra u *Na Drini ćuprija*

U poglavlju o Platonu pokazali smo kako čuvari trebaju znati graditi mostove te dali platonički odgovor na pitanje čemu mostovi. Ogledni primjer te vrste bio bi most na Drini. U romanu *Na Drini ćuprija* zrcali se višedimenzionalnost mosta.⁸⁰ Prije svega, most na Drini je funkcionalan: „jedini je stalan i siguran prelaz na celom srednjem gornjem toku Drine i neophodna kopča na drumu koji veže Bosnu sa Srbijom i preko Srbije, dalje, i sa ostalim delovima Turske Carevine, sve do Stambola“.⁸¹ Pripovjedač naglašava kako „nema slučajnih građevina“ koje bi bile izdvojene iz ljudskog društva, njegovih potreba, želja i shvaćanja te zato „iako postoje i još jedna reka i još jedan most, reći *na ćupriji* ne označavaju nikad rzavsku ćupriju, prostu drvenu građevinu bez lepote bez istorije, bez *drugog* (istaknula D. L.) smisla osim što služi meštanima i njihovoj stoci za prelaz, nego uvek i jedino kameni most na Drini“.⁸² Taj citat odvodi nas već prema sljedećim značenjima mosta, onome estetskom te podrazumijevanju drugoga, bilo da govorimo o poznatom ili nepoznatom drugom. Gradili su ga dalmatinski kamenoresci, a kada je završen „ukaza se ceo most na jedanaest moćnih lukova, savršen i čudan u svojoj lepoti“.⁸³ Simbolička dimenzija mosta ogleda se u povezanosti s drugim u kulturološkom i civilizacijskom smislu, što se očituje u zapadnjačkoj asimilaciji orijentalnom načinu života koji je determiniran mostom. Kada je most uništen, ostaju izlomljene strane prekinutih lukova koje bolno teže jedna ka drugoj, a ljudska težnja onostranome također je prepoznatljiva u romanu. Na mostu stoji natpis kojim se evocira božji blagoslov dok nam Alihodža posreduje legendu prema kojoj je „ćuprija božja spojnica“ jer su meleći (anđeli)⁸⁴ ti koji šire svoja krila kako bismo premostili zapreke, odnosno oni su ti koji su podučili ljude gradnji mosta. Legendarni sloj izražen je u Andrića te imajući na umu što on podrazumijeva⁸⁵, ipak možemo govoriti o preplitanju ovostranog i onostranog u legendi o Radi Neimaru i zidanju mosta koje je ometala vila brodarica. Time smo već na području metafizike mosta o kojoj piše i Kristijan Olah.⁸⁶ On u romanu prepoznaje tri sloja, tematski

⁸⁰ Usp. Nemec, Krešimir. *Priča i most (Na Drini ćuprija)*. Str. 248.-268.

⁸¹ Andrić, Ivo. *Na Drini ćuprija*. Zagreb: Školska knjiga. 2013. Str. 6.

⁸² Andrić, Ivo. *Na Drini ćuprija*. Str. 7.

⁸³ Andrić, Ivo. *Na Drini ćuprija*. Str. 71.

⁸⁴ Nemec, Krešimir. *Priča i most (Na Drini ćuprija)*. Str. 259.

⁸⁵ Usp. Solar, Milivoj. „1. Predavanje: Riječ i pojam mit. Prepoznavanje mitova. Dijakronija i sinkronija, tumačenje i objašnjavanje mitova.“ U: *Edipovi braća i sinovi*. Zagreb: Golden marketing – Tehnička knjiga. 2008.

⁸⁶ Olah, Kristijan. „Metafizička ćuprija“. U: *Andrićeva ćuprija*. Ur. Tošković. Beograd: Narodna i univerzitetska biblioteka Republike Srpske. 2013.

sloj koji se ogleda u ukazivanju na fiktionalnu stvarnost obilježenu svojevrstnim duhovnim iskustvom, stvarnost u kojoj se realističke konvencije protežu u polje onostranog putem priča pojedinih likova. Zatim fenomenološki sloj: „Fenomenološki gledano i most je *tekst* – kome se u subjektivnoj svijesti daje metafizičko značenje.”⁸⁷ U trećem sloju romana, prema Olahu, fenomenološki pristup prebacuje se s metafizičkog na estetski, onaj tragični u kojemu je ljepota jedina trajna vrijednost. Neupitno metafizičko mjesto u samome romanu jest i epifanijsko iskustvo Mehmed-paše kao povod za gradnju mosta. „Crna pruga” kao fizička nelagoda koju je Paša osjećao s vremena na vrijeme, ali uvijek povezanu uz određeno mjesto, postat će „svijetla točka” budućega mosta koji takvim porijeklom dobiva „viši” smisao.

Referirajući se na Platona, „viši” smisao mosta na Drini ozbiljenje je ideje Dobra. Analogiju sa suncem možemo eksplicitno prepoznati u romanu: „Tako most, sastavljajući dva kraja sarajevskog drumca, veže kasabu sa njenim predgrađem. Upravo, kad se kaže *veže*, to je isto toliko tačno kao kad se kaže: sunce izlazi izjutra da bismo mi ljudi mogli da vidimo oko sebe i da svršavamo potrebne poslove, a zalazi predveče da bismo mogli da spavamo i da se odmorimo od dnevnog napora“.⁸⁸ Ako je sunce čedo ideje Dobra, onda bi i most bio isto jedno takvo čedo. Kada se pak kaže da sunce ne čini stvari samo vidljivima, već je i odgovorno za njihov rast i razvoj, istu usporedbu pronalazimo i u romanu *Na Drini ćuprija*. „Kasaba je živela od mosta i rasla iz njega kao iz svoga neuništivog korena. (...) Na mostu i njegovoj kapiji, oko njega ili u vezi s njim, teče i razvija se, kao što ćemo videti, život čovjeka iz kasabe. U svima pričanjima o ličnim, porodičnim i zajedničkim doživljajima, mogu se uvek čuti reči *na ćupriji*.”⁸⁹ Uistinu roman donosi šaroliku paletu likova čiji su životi neposredno vezani uz most. Milan Glasinčanin odigrao je partiju svoga života na mostu, ometanje gradnje mosta Radislav je platio nabijanjem na kolac, a Alihodža je stradao također naturalistički – uhom prikovan za most; Ćorkan je „otplesao” preko mosta svoj život jednako kao i lijepa Fata koja se zbog nesretne ljubavi bacila u Drinu; đaci i studenti svoje žustre rasprave vode na mostu, a zapadnjaci se asimiliraju pušeći orijentalne cigarete.⁹⁰ Objašnjenje platoničkog pozicioniranja ideje Dobra s onu stranu bitka možemo tražiti i u uvodno naznačenoj višedimenzionalnosti mosta. Dva osnovna dijela crte, vidljivi i nevidljivi, prisposobiva su različitim dimenzijama mosta. U vidljivu sferu spadale bi građevinska i artefakatska funkcija mosta, dok bi sfera nevidljivoga bila veza prema drugome te onostranome. Jednako kao kod Platona, samo odabrani mogu se uspeti do dijalektike i metafizičkog smisla mosta. Primjer

⁸⁷ Olah, Kristijan. *Metafizička ćuprija*. Str. 464.

⁸⁸ Andrić, Ivo. *Na Drini ćuprija*. Str. 6.

⁸⁹ Andrić, Ivo. *Na Drini ćuprija*. Str. 6.-7. str.

⁹⁰ Nemec, Krešimir. *Priča i most (Na Drini ćuprija)*. Str. 267.

toga bile bi Alihodžine završne misli: „Ali neka, mislio je on, ako se ovdje ruši negdje se gradi.“⁹¹ Time ne samo da je postulirana Platonova dijalektika već i Hegelova koja podrazumijeva sintezu. Spoznajna usporedba s crtom također se može oprimjeriti navedenim situacijama iz života likova jer svi se oni ogledaju spram mosta i u odnosu na most. Iz svega toga vidljivo je kako je most po sebi neko Dobro, gledano individualno ili kolektivno, a da most na Drini nije tek „sjena sjene“ svjedoči njegova sjena – most na Rzavu od kojega smo krenuli opisivati *Na Drini ćupriju*.

Ako je cijela povijest filozofije tek fusnota na Platona, onda je cijela Andrićeva poetika fusnota na *Na Drini ćupriju*. Tim je romanom Andrić postao dobitnik Nobelove nagrade za književnost te stvorio jedinstveno djelo u svjetskoj književnosti u kojemu je most sam glavni lik, odnosno ideja Dobra kako smo nastojali izložiti. Jedino u tom primjeru susrećemo se s mostom kao fizičkim i metafizičkim toposom.

4. 2. Aristotelovsko prijateljstvo u *Travničkoj hronici*

Travnička hronika složen je i višedimenzionalan Andrićev roman. Opisuje konzulska vremena u Travniku kao glavnom gradu Osmanlijskoga Carstva. Da bismo prisposobili tadašnju prostorno-vremensku situaciju, poslužiti ćemo se slikom Sarajeva iz *Pisma iz 1920. godine* – „Tako i noću, dok sve spava, u brojanju pustih sati gluvog doba bdi razlika koja deli ove pospane ljude koji se budni raduju i žaloste, goste i poste prema četiri razna, među sobom zavađena kalendara, i sve svoje želje i molitve šalju jednom nebu na četiri razna crkvena jezika.“⁹² „Glasovi sarajevske noći“ ipak ne odgovaraju u potpunosti „buci bosanske tišine“.⁹³ U Travniku ne samo da se susrećemo s različitim poimanjem vremena i vjere, te njihovom međusobnom povezanošću, već iz prve ruke imamo uvid u živote poglavara, upravitelja ili diktatora tih vremena i vjera. Dakako, vjerski identiteti ovdje su samo metonimijska slika poopćiva na kulturne, nacionalne, ideološke, jezične te socijalno-ekonomske razlike u Bosni. Društvene uvjete i političke prilike u romanu saznajemo iz iskustva glavnih aktera tih događaja, odnosno povijesno-političkih zbivanja. Roman je pisan iz zapadnjačke vizure i predodžbe o Bosni te je zanimljivo promotriti trojicu likova čiji se životi isprepliću sa životom Grada.

⁹¹ Andrić, Ivo. *Na Drini ćuprija*. Str. 397.

⁹² Andrić, Ivo. „Pismo iz 1920“. U: *Deca (pripovetke). Sabrana djela Ive Andrića. Knjiga deseta*. Sarajevo: „Svjetlost“/ Beograd: Prosvjeta. Zagreb: 1963. Str. 225.

⁹³ Usp. Nemeć, Krešimir. *Buka bosanske tišine (Travnička hronika)*. Str. 220.-247.

„I sa tim konzulima, ko zna kako je. Ja doći ja ne doći. A i da dođu, neće Lašva poteći naopako, nego opet ovuda kuda i teče. Mi smo ovdje na svome, a *svaki drugi* (istaknula D. L.) koji dođe na tuđem je i nema mu duga stanka.“⁹⁴ Prolog romana postulira da su konzuli, čiji se dolazak u Travniku iščekuje, neki drugi. U romanu je prepoznatljiv mi – oni odnos ili ideologem grupiranja logikom kulturne i civilizacijske srodnosti.⁹⁵ Orijentalni svijet za zapadnjačke konzule po mnogočemu je odbojan i upravo to bi mogla biti čvrsta zajednička poveznica u zapadnjačkom „mi“ taboru, ali među njima se nisu stvorile nikakve poveznice izuzev onih interesnih. Prvi u Travnik stiže francuski generalni konzul Jean-Baptiste-Étienne Daville (Žan Davil). Njegov dolazak popraćen je negodovanjem domaće raje koja psuje, upućuje pljuvačke i mrke poglede te nasilno zatvara vrata na što Daville reagira mislju „divlji narod“ i „prosta svjetina“. Ubrzo stiže i njegov kancelar Chaumette des Fossés (Šomet Defose) s kojim pripovjedač suosjeća: „Jer nije lako ni jednostavno biti u dvadeset četvrtoj godini bačen iz Pariza u turski Travnik, imati želje i planove koji su daleko iznad onoga što te okružuje i morati strpljivo čekati, dok se sve sputane snage i svi nezadovoljeni zahtjevi mladosti bune i bore protiv svakog čekanja“.⁹⁶ Već između Davillea i des Fossésa dolazi do nepremostivih razlika. Prvi ima mudar i umjereno liberalan stav o životu, dok je drugi svjestan da je nemoguće sve objasniti, ali ipak to pokušava pa uviđa pogrešku u nametanju vlastitih uvjerenja i isključivosti pri ponašanju i poimanju života. Upravo zato des Fossés piše knjigu o Bosni, prati pulsiranje grada i ljudi koji u njemu žive smatrajući kako književnost izvire iz života. S druge strane Daville piše ep o Aleksandru Velikom i uz građanske dužnosti cijeni jedino poeziju. Međutim ni jedan ni drugi ne uspijevaju se uklopiti u novu sredinu, a međusobnim nerazumijevanjem otežavaju si boravak u Travniku. Tu je i austrijski konzul Jozeph von Mitterer (Jozef fon Miterer) koji bezuspješno pokušava zadobiti simpatije turskoga vezira. On na Božić prvi puta okuplja neistomišljenike u svome konzulatu pokušavajući njegovati dijalog. Njegova žena taj dijalog provodi tajnim ljubovanjem s des Fossésom „mladenačkim nagonima“, a tom epizodom Andrić također pokazuje osjetljivost za „sve životne sile koje kruže u nama i oko nas“.⁹⁷ Opisujući njihov odnos kaže se kako „beznačajne riječi, dugi pogledi i nesvjesni osmijesi prerastaju u most koji se sam gradi.“⁹⁸ Unatoč zajedničkoj privrženosti svemu što nije orijentalno, konzuli međusobno ne uspijevaju izgraditi most prijateljstva. Sve ono što se zbiva na travničkoj pozornici, jer strme planine

⁹⁴ Andrić, Ivo. *Travnička hronika*. Zagreb: Školska knjiga. 2013. Str. 8.

⁹⁵ Nemec, Krešimir. *Buka bosanske tišine (Travnička hronika)*. Str. 228.

⁹⁶ Andrić, Ivo. *Travnička hronika*. Str. 99.

⁹⁷ Andrić, Ivo. *Travnička hronika*. Str. 212.

⁹⁸ Andrić, Ivo. *Travnička hronika*. Str. 223.

okružuju varoš kao amfiteatar, aristotelovski bismo nazvali prijateljstvom po prigotku. Njihovi odnosi vođeni su korišću, a različite predodžbe dobra ne pronalaze zajednički jezik.

Promatrajući roman u cjelini, podijeljenost u dva tabora sveprisutna je zbog nemogućnosti uspostavljanja pravoga prijateljstva kako ga vidi Aristotel. Umjesto da drugoga promatramo s odbojnošću, trebali bismo mu pristupiti kao svome „drugom ja“ uvažavajući njegove potrebe jednako kao vlastite. Kako je već naznačeno, podijeljenost je prisutna i u zapadnjačkome taboru unatoč tomu što „u stvari, samo ciljevi njihovog zvaničnog rada bili su različiti, sve ostalo istovetno ili slično“.⁹⁹ Spuštanjem na svakodnevne teme i neformalnu razinu života, veća je potencija uspostavljanja stabilnijih i harmoničnijih odnosa među pripadnicima različitih kultura.¹⁰⁰ Štoviše, Davilleu se u nekim trenucima čini kako je još malo vremena potrebno da se između des Fossésa i njega, iako različitih uvjerenja i ponašanja, „razvije i ustali pravo prijateljstvo i prisan odnos“.¹⁰¹ Međutim odnosi opisani u *Travničkoj hronici* daleko su od onoga što Aristotel poima pravim prijateljstvom – odnosa prema drugome radi prijateljstva kao dobra samoga, lišenog ikakve premoći, koristi ili ugone.

Nemogućnost uspostavljanja takvog odnosa u romanu navodi nas da promislimo o Derridaovu početku eseja „Politike prijateljstva“: „O prijatelji moji, prijatelja nema.“¹⁰² Apostrofa pritom ne niječe prijateljstvo samo, već njegovo ozbiljenje u političkome svijetu, a isto je prikazano i u romanu. Blisko je to i MacIntyreovom uvidu o poprištu sukoba jer „ponekad jedino kroz sukob spoznajemo što su naši ciljevi i svrhe“.¹⁰³

Govoreći o mostu, treba imati na umu da bi Bosna i danas trebala biti mostom između Istoka i Zapada s mnoštvom mostova u sebi i to ne u smislu pojedinačnih interesa već aristotelovskog dobra zajednice koje podrazumijeva dobro samo ostvarivo prijateljstvom. Posegnemo li ponovno za *Pismom*, koje je usput budi rečeno zamalo dobilo proročki naslov u 1992. godini, tu je već Andrić opisao „bosansku bolest“ koja šire obrise dobiva *Travničkom hronikom*. Završetak *Pisma iz 1920. godine* jamac je kako bijeg nije rješenje.

⁹⁹ Andrić, Ivo. *Travnička hronika*. Str. 118.

¹⁰⁰ Nemec, Krešimir. *Buka bosanske tišine (Travnička hronika)*. Str. 326.

¹⁰¹ Andrić, Ivo. *Travnička hronika*. Str. 233.

¹⁰² Derrida, Jacques. *Politike prijateljstva*.

¹⁰³ MacIntyre, Alasdair. *Za vrlinom*. Str. 176.

4. 3. Ljubav prema *Jeleni, ženi koje nema*

Kada govorimo o ljubavi kao mostu, neminovno je izraziti ga pravilnim andrićevskim rječnikom, a on se kao takav najbolje očituje u odnosu prema *Jeleni, ženi koje nema*. U odnosu pripovjedača i Jelene u naslovljenoj noveli manifestira se ljubav u obliku caritasa. To je djelotvorna i bezinteresna ljubav čiji je predmet prisutan i postojan, a ovdje je riječ o ženi. Jelena je jedina žena u Andrićevom opusu čije se ime ponavlja, istodobno je ima i nema, nema i ima. (Ne)prisutnost Jelenina lika naglašava aporijski naslov pripovijetke, međutim pripovjedačko „ja“ ističe: „Ja to zovem priviđenjem zbog vas kojima ovo pričam, za mene lično bilo bi i smešno i uvredljivo da svoju najveću stvarnost nazivam tim imenom, koje u stvari ne znači ništa.“¹⁰⁴ Jelena je neupitno spiritualno biće, lebdeća pojava koja preokupira cijeli život pripovjednog glasa te transcendencija prikazana u idealnom ženskom biću.¹⁰⁵ Osnovna tema novele nije portretiranje niti predstavljanje Jelenina lika već izražavanje njezine „transcendencije trenutnog“.¹⁰⁶ Da je riječ o savršenom ženskom biću, potvrđuju i usporedbe s Petrarčinom Laurom ili Danteovom Beatrice. Dosadašnja čitanja, čiji prikaz donosi Bašić, ističu također Jeleninu „fluidnu utvarnost“, „opis kroz pejzaž i kao pejzaž“ te je „Ona to *drugo* (istaknula D.L.), uvek radosno prisustvo u njegovom satu, i bezbrižna, čak lakoumno grupisana na ivici jave i sna, nimalo ne haje za buku i buru sveta u njemu i oko njega. Ona je najslađa i najluđa njegova obmana.“¹⁰⁷ Obmana ili objava, Jelenina pojavljivanja ne ulaze u domenu svjesnog i racionalnog objašnjenja pa Bašić svoju studiju postavlja u okvire analitičke psihologije s naslovom *Andrićevo svjetlo iznad puta*. Svjetlost je također bitna odrednica novele, a Jelenino pojavljivanje prvenstveno je vezano uz usporedbu sa suncem. Etimologija njezina imena upućuje već na tu usporedbu jer Helena iz grčkog i arapskog znači svjetlost, bljesak, sklad ili baklju¹⁰⁸, a prema grčkoj mitologiji ona je bila najljepša žena svojega doba. Govorimo li o fizičkoj ljepoti, ne zaboravimo da je Jelena i po tome drugačija ili drugotna u usporedbi s ostalim ženama, a njezina je ljepota u iznenadnom pojavljivanju. *Od samog početka, Na putovanju i Do dana današnjeg* –, „Opažajući i pamteći

¹⁰⁴ Andrić, Ivo. „Jelena, žena koje nema.” U: *Priča o vezirovom slonu i druge novele*. Zagreb: Školska knjiga. 2014. Str. 414.

¹⁰⁵ Denić-Grabić, Alma. „Jelena, žena koje nema ili odsutni govor”. U: *Međunarodni naučni skup Ivo Andrić – 50 godina kasnije*. Ur. Duraković, Lesić. Sarajevo: Akademija nauka i umjetnosti Bosne i Hercegovine. 2012. Str. 76.

¹⁰⁶ Novak-Bajcar, Silvija. *Jelena, žena koje ima. Krakovska biografija Ive Andrića*. Beograd: Službeni glasnik. 2015. Str. 36.

¹⁰⁷ Bašić, Ante. „Književna kritika o Jeleni, ženi koje nema (1962.-2001.)”. U: *Andrićevo svjetlo iznad puta. Poetika Ive Andrića iz aspekta Jungove analitičke psihologije s posebnim osvrtom na pripovijetku „Jelena, žena koje nema” i ostale pojavne manifestacije Jelenine*. Beograd: Službeni glasnik. 2011. Str. 17., 18., 20.

¹⁰⁸ Novak-Bajcar, Silvija. *Jelena, žena koje ima*. Str. 32.

danima i godinama njeno javljanje u najrazličitijim oblicima, uvijek čudno i neočekivano, uspeo sam da nađem u tome izvesnu pravilnost, kao neki red. Pre svega, priviđenje je u vezi sa suncem i njegovim putem.“¹⁰⁹ Sunce je ovdje platonički topos koji simbolizira neko dobro, a „bit je u svojevrsnom asimptotskom približavanju idealnom biću“¹¹⁰ ili Dobru, izraženo platoničkim rječnikom. Svo dobro pripovjedačeva života sadržano je u Jeleni te je misao o njoj izjednačena s mišlju o „uskrснуću mrtvih“. Ta usporedba odvodi nas prema kršćanskoj metafizici za čijeg smo predstavnika odabrali Aurelija Augustina. Rodno čitanje¹¹¹ novele naglašava kako je ženski subjekt o kojemu je ovdje riječ nijem, međutim nijem je i Augustinov Bog koji progovara tek izravnim utjecajem na život pojedinca. U tom smislu i u ovoj noveli autorski glas se prisjeća, opisuje i ispovijeda svoja lutanja pod utjecajem paradoksalnog nijemog glasa. Jelena u životu pripovjedača zauzima mjesto božanstva jer on živi u svijesti o njezinu prisutstvu koje nadilazi sve ono „što mogu da daju oči i uši i sva sirota čula“.¹¹² Međutim „potpuno isto kao sa ženom od krvi i mesa, i sa njom dolaze na mahove u moj život sumnja i nemir i tuga, bez leka i objašnjenja.“¹¹³ U poglavlju o Augustinu pokazali smo kako je sumnja u odnosu prema njegovom idealnom transcendentnom biću, Bogu, tek trenutna i prolazna te je ista odrednica prepoznatljiva i u odnosu pripovjedača i Jelena. Na putovanjima se najčešće javlja lik voljene žene jer su ona uvijek iznova prilika za iskorak iz ustaljenih okvira svakodnevice. Motivi vezani uz Jelenino pojavljivanje su konkretni (kosa, kofer, kupe) i apstraktni (tišina, samoća, nesanica). „Kuda će me odvesti ovo priviđenje, draže od svega i opasnije od svake opasnosti stvarnoga života?“¹¹⁴ „Priviđenje“ ili „najveća stvarnost“ odvodi ga do podjele svjetova karakteristične za kršćanstvo, ali za pripovjedno „ja“ „ne postoje četiri strane svijeta“, ne zna i ne pita se što je „gore“, a što „iznad“ jer se sve ogleda s obzirom na Jelenino prisutstvo ili odsutstvo – „ali samo utoliko što znam da negde pruža ruku kojom hoće nešto da mi da“.¹¹⁵ Augustin kaže kako je sadašnjost u sadašnjosti gledanje, prošlost u sadašnjosti pamćenje, a budućnost u sadašnjosti očekivanje. Takvo poimanje vremena, utemeljeno u utopijskoj optimalnoj projekciji¹¹⁶ Jelenina lika, prisutno je i u noveli. Sveprisutno je sjećanje na susrete s Jelenom, primjerice u njezinu liku među koferima te je potencija susreta stalna: „Znam da se svuda i svagda može javiti Jelena, žena

¹⁰⁹ Andrić, Ivo. *Jelena, žena koje nema*. Str. 414.

¹¹⁰ Nemec, Krešimir. *Razvojne linije Andrićeve novelistike*. Str. 209.

¹¹¹ Usp. Denić-Grabić, Alma. *Jelena, žena koje nema ili odsutni govor*. Str. 76.

¹¹² Andrić, Ivo. *Jelena, žena koje nema*. Str. 414.

¹¹³ Andrić, Ivo. *Jelena, žena koje nema*. Str. 415.

¹¹⁴ Andrić, Ivo. *Jelena, žena koje nema*. Str. 420.

¹¹⁵ Andrić, Ivo. *Jelena, žena koje nema*. Str. 432.

¹¹⁶ Nemec, Krešimir. *Razvojne linije Andrićeve novelistike*. Str. 209.

koje nema. Samo da ne prestanem da je očekujem!“¹¹⁷ Iz tih završnih rečenica možemo iščitati nadu koja je kao bogoslovna krepost odmah uz vjeru i ljubav. Štoviše, sam Andrić svoj odnos prema Jeleni prisposobljuje lukom: „I ni na jednoj tački toga beskrajnog luka nema zastajanje ni za trenutak, jer se uvek ili penjemo ili spuštamo“. Upravo takvu dinamiku odnosa podrazumijevamo mostom ljubavi, bio on usmjeren Bogu, kao u Augustina, ili bilo komu ili čemu kome priskrbujemo tu poziciju.

Referirajući se na Aurelija Augustina te u okvirima kršćanske metafizike, zanimljivo je uputiti i na franciskanizam. Franciskanizam označava dio opusa Ive Andrića u kojemu su glavni likovi franjevci, a u žanrovskom smislu riječ je većinom o pripovijetkama. Tragovi Augustinova nauka o zlu, kao otpadnuća ili lišenosti u smislu manjka volje usmjerene na dobro, već su prepoznati u promišljanju fra Marka Krnete: „Kod tolikog širokog, lijepog božijeg puta, šta ih goni da skreću u stranu? Kako ne vide? /.../ Zašto griješe?“.¹¹⁸ Citati su iz novele *Ispovijed* u kojoj je zadatak fra Marka bio upravo dokidanje grijeha. Prema dvostrukom značenju ispovijedi¹¹⁹, i u toj noveli pronalazimo iznošenje grijeha ili fratrovu nadljudsku želju da do toga dođe te pohvale Bogu koje su sastavni dio nagovora na pokajanje. Iz njegovih riječi također možemo iščitati podjelu na dva svijeta za koju smo pokazali kako je karakteristična za kršćansku filozofiju. Iako on poznaje samo Rim, Anconu i Travnik, u sebi jasno vidi „dva života i dva svijeta, onaj veliki i vječni i ovaj mali i prolazni“.¹²⁰ Taj epifanijski uvid slijepo ga vodi i kada treba izvršiti delikatnu ispovijed hajduka Ivana Roše koji „Bogu dušu daje, a Bog je neće“¹²¹, o čemu govori novela *Ispovijed*. U njoj je izražen sukob svjetovnog i Božjeg čovjeka koji stvarnost ne poimaju jednako, a Andrić je dobro prepoznao neka goruća pitanja koja su plod tog nerazumijevanja: „fratar nema od srca poroda, ni kućeta ni maćeta, i ne zna šta je muka i grijeh“ nasuprot „Nemam žene? A šta si ti bolji što je imaš? I gdje su ta tvoja djeca?“.¹²² Pripovjedač iznosi kako je fra Marko u trenucima ispovijedi u potpunosti zaboravio sebe radi Onoga čija je ljubav neizmjerena, a taj zaborav augustinovski je ideal i njegove *Ispovijesti* upravo tomu teže. Zaborav sebe radi ljubljene transcendencije prepoznatljiv je i u *Jeleni, ženi koje nema*. Iz svega toga vidimo da je most u obliku ljubavi, i volje koju ona podrazumijeva, jasno oprimjeren i u liku fra Marka Krnete jer on jedini voljno, s ljubavlju i kao na uzici vođen „nijemim“ božanskim milosrđem odlazi

¹¹⁷ Andrić, Ivo. *Jelena, žena koje nema*. Str. 423.

¹¹⁸ Nemec, Krešimir. *Razvojne linije Andrićeve novelistike*. Str. 165.

¹¹⁹ Usp. poglavlje o Augustinu.

¹²⁰ Andrić, Ivo. „Kod Kazana“. U: *Žed (pripovetke). Sabrana djela Ive Andrića. Knjiga šesta*. Zagreb: Mladost/ Sarajevo: „Svjetlost“/ Beograd: Prosveta / Ljubljana: Državna založba Slovenije. Zagreb: 1963. Str. 57.

¹²¹ Andrić, Ivo. *Ispovijed*. Str. 37.

¹²² Andrić, Ivo. *Ispovijed*. Str. 39., 44.

ispovjediti planinskog hajduka unatoč upozorenjima učenijih fratara i njihovim pozivanjem na svete knjige.

4. 4. Andrićevske meditacije u *Ex Pontu*

„Je li vam se ikad dogodilo da, bačeni iz kolosijeka, rečete svagdašnjici: zbogom, i da se vinete, nošeni strašnim vihorom, zaprepašteni kao onaj kome se tlo izmiče?“¹²³, uvodna je rečenica Andrićeva *Ex Ponta*. Tim mladenačkim meditacijama, ili lirsko-meditativnom dnevniku kako ga literatura naziva¹²⁴, povod je bio Andrićeva „bačenost“ u zatvor kad su mu bile tek dvadeset i tri godine. To nisu zrele godine u kojima Descartes piše svoje *Meditacije o prvoj filozofiji* niti Andrić voljno napušta svoju svakodnevicu, ali već prva rečenica *Ex Ponta* ukazuje da interpretaciju tog djela možemo utemeljiti u Descartesovoj filozofiji. Cassirer u svojoj studiji o Descartesu naglašava kako se do cjeline spoznaje dolazi tek kad se izgubi tlo pod nogama¹²⁵, a istu tu izgubljenost ističe i sam Andrić.

Gotovo svaka interpretacija *Ex Ponta* poziva se na predgovor prvome izdanju, Bartulovićev *Razgovor s dušom*.¹²⁶ Taj predgovor zanimljiv nam je barem zbog dva uvida. Bartulović zapaža kako zbirku treba čitati „drugi, treći i deseti put“. Descartes također napominje kako njegova djela traže višestruko čitanje: prvo poput romana, drugo razmišljajući o slijedu razloga, treće spoznavanjem rješenja i svako sljedeće koje je potrebno kako bi se došlo do cjeline spoznaje¹²⁷ te bi u tom smislu Bartulovićeva uputa težila punini doživljaja djela. Drugi uvid ticao bi se samoga naslova tog predgovora: *Razgovor s dušom*. Takav naslov odaje da je riječ o solilokviju, a Solar nadodaje kako *Ex Ponto* pokušava utemeljiti smisao na metafizičkom planu subjektivnosti.¹²⁸ To onda nije drugo doli Descartesov: „Cogito, ergo sum.“ Spominjanjem razgovora i solilokvija, ali i tematski u okvirima kršćanske metafizike, koja je lako prepoznatljiva prema motivima križa, patnje, pokajanja radi grijeha, Velikog petka, hostije i drugih, nameće nam se kao „logičnija“ interpretacija na temelju Augustinovih *Ispovijesti*. Međutim podrazumijevamo takvu

¹²³ Andrić, Ivo. „Ex Ponto“. U: *Ex Ponto, Nemiri, Lirika. Sabrana djela Ive Andrića. Drugo izdanje*. Zagreb: Mladost/ Sarajevo: „Svjetlost“. Sarajevo: 1977. Str. 11.

¹²⁴ Nemec, Krešimir. *Poetsko-filozofski kontrapunkti u zbirci „Ex Ponto“*. Usp. str. 104-116.

¹²⁵ Cassirer, Ernst. *Descartes*. Str. 6.

¹²⁶ Usp. Bartulović, Niko. „Razgovor s dušom“. U: Andrić, Ivo. *Ex Ponto*. Zagreb: Izdanje Književnog Juga. 1918. Str. 5.-15.

¹²⁷ Descartes, René. *Pismo Picotu*. Str. 242.

¹²⁸ Solar, Milivoj. „Odnos poezije u proze u ranim djelima Ive Andrića“. U: *Zbornik radova o Ivi Andriću*. Ur. Isaković. Beograd: Srpska akademija nauka i umetnosti. 1979. Str. 450.

interpretaciju te na tragu razgovora s dušom nastojimo osvijetliti kartezijansku sumnju u djelu.

Kao dominantno obilježje *Ex Ponto* ističe se melankolija. I sam Andrić to potvrđuje: „Zle misli i crne slutnje jednog melanholika imaju svoju strašnu tačnost pa ma koliko izgledale zdravu čovjeku apsurdne i netačne; Oni boluju od hipertrofije duše.“¹²⁹ Objašnjavajući melankoliju u djelu, Nemec upućuje na djelo talijanskog renesansnog filozofa u kojemu se melankolija i meditacije dovode u vezu.¹³⁰ I dok je prva sastavnica tog odnosa već prepoznata, predstoji nam osvijetliti onu dekartovsku.

Solar smatra kako je *Ex Ponto* građen tako da unutar okvirne cjeline supostoje relativne cjeline te ih imenuje dijelovima baroknoga plača. Do tih cjelina dolazi promišljajući odnos poezije i proze u ranim djelima Ive Andrića, a dijelovi baroknoga plača bili bi zatvor kao kazna, contemplatio kao uviđanje grijeha zbog kojih se snosi kazna, a koji onda odvodi do kanjanja i čišćenja od grijeha. Zadržimo li se na drugome dijelu kontemplacije ili samo složimo sa Solarovom konstatacijom o supostojanju dijelova unutar cjeline, prepoznavamo u djelu tri dekartovske relativne cjeline. Bile bi to cjeline koje govore o osjećajima, snovima i naposljetku o Bogu. Kvantitativno *Ex Ponto* ima tri odvojene cjeline, tematski vezane uz prostore u kojima je Andrić odsluživao svoju kaznu. Vidimo kako je taj broj dvostruko manji od broja Descartesovih meditacija, ali kvalitativno se „relativne cjeline“ pojavljuju u cjelini djela: „Ne bih znao kazati koja se misao prva javlja, jer izgleda da dolaze sve zajedno ili jedna proizlazi iz druge.“¹³¹ Prva cjelina vezana uz osjećaje je kvantitativno najzastupljenija, a izvorište joj je već naznačena melankolija. Raspon osjećaja u djelu kreće se od ekstaze boli, odbačenosti, samoće, tjeskobe („Najteže je čovjeku kad sam nad sobom osjeti samilost.“¹³²), preko rezignacije („Čudno je, kako je malo potrebno da budemo srećni i još čudnije: kako često nam baš to nedostaje!“¹³³) do čežnje i ljubavi za sve ljude („Kažite mi gdje ima ljubavi!“¹³⁴). U osjetilno bi spadala i obuzetost ženom, konkretnom ženom koju smo upoznali u prethodnom poglavlju, jedinom ženom u Andrićevom opusu čije se ime ponavlja, istodobno je ima i nema; nema i ima. Njezin lebdeći identitet i ovdje je prisutan, a imamo na umu kako su zapisi iz *Ex Ponto* zapravo prvi tragovi tog identiteta koji će biti u potpunosti opisan u

¹²⁹ Andrić, Ivo. *Ex Ponto*. Str. 37.

¹³⁰ Riječ je o djelu Marsilea Ficina: *De Vita Libri Tres*. Usp. Nemec, Krešimir. *Poetsko-filozofski kontrapunkti u zbirci „Ex Ponto“*. Str. 110.

¹³¹ Andrić, Ivo. *Ex Ponto*. Str. 71.

¹³² Andrić, Ivo. *Ex Ponto*. Str. 43.

¹³³ Andrić, Ivo. *Ex Ponto*. Str. 50.

¹³⁴ Andrić, Ivo. *Ex Ponto*. Str. 59.

noveli: „Kuda ćeš, Jelena? (...) Kuda ćeš, Jelena? (...) Jelena, Jelena!“¹³⁵ Lirski subjekt preokupiran je nadalje snovima u kojima događaji dobivaju strahovito lice, sloboda je san koji se sukobljava sa stvarnošću, a u potrazi za smirenjem „usred sna vidim sebe gdje bolno kimam glavom i sam govorim: ah, da, sve je to samo san koga po bogzna koji put sanjam uzalud.“¹³⁶ Posebno su zanimljiva razmišljanja o Bogu za kojega, ukoliko ga promatramo samo kao označitelja nijećući kršćanske konotacije koje su po svemu sudeći neupitne, možemo reći da poprima filozofijsko-logički status kako ga Descartes izvodi. Iščitavamo nadređenost njegove supstancijalnosti: „Mi nismo atomi prašine koja se u oblacima bez cilja diže ljeti nad drumovima, nego sićušni dijelovi beskonačnog mozaika kome ja ne mogu ni naslutiti smiso, oblik ni veličinu“ ili „U Bogu je svršetak misli koja nam se gubi u očajan beskraj.“¹³⁷ Kartezijanski momenti očituju se i kada lirski subjekt, koji vapi kako nije više čovjek već besana misao, traga za istinom te se sumnja eksplicitno pojavljuje na više mjesta u djelu. Iz svega toga vidimo da je subjekt u djelu kartezijanski *res cogitans*.

Epilog dolazi kao sažetak cjelokupne zbirke. Sve silnice sažete su u njemu – izvanjska samoća i šutnja, a duševna lutanja iznutra. Kada ga očevo glas, iza kojeg se krije božanski, po treći puta pita što je vidio u ljetni dan, kao metonimiju cijeloga života, Andrić odgovara: „Vidio sam da je ovaj život stvar mučna, koja se sastoji od nepravilne izmjene grijeha i nesreće, da živjeti znači slagati varku na varku; – Hoćeš da usneš, sine moj?; Ne, oče, idem da živim.“¹³⁸ Autorski glas zaključuje da živjeti znači slagati varku na varku. Usporedimo li taj zaključak sa Descartesovim, razlog lutanjima u *Ex Pontu* trebalo bi tražiti u nemogućnosti nadilaženja tih varki. Bilo da govorimo o osjetilnim varkama, onim u snovima ili božanskim, prema Descartesu sve su to dječake zablude koje treba nadvladati. Takve zablude prepoznamo i na početku *Nemira* koji se promatraju kao svojevrsan pandan *Ex Pontu*: „U djetinjstvu mome izabrao si me i označio da idem Tvojim putem. – Nisu mi bile pune četiri godine kad sam usnio da mi je sa ikone sišao jedan svetac, blijed i okružen cvijećem kao mrtvac, i predao mi raspelo koje je njemu dotežalo“.¹³⁹ Iako ih Andrić nije nadvladao, posumnjao je u njih i upravo pomoću mosta sumnje od neznanja o životu dolazi do „jasnog i odjelitog“ zaključka „idem da živim“. Tim iskazom jasno se dokida solilokvij te postulira djelovanje, kantovski rečeno dužnost, koja nas odvodi već prema sljedećem poglavlju.

¹³⁵ Andrić, Ivo. *Ex Ponto*. Str. 19.

¹³⁶ Andrić, Ivo. *Ex Ponto*. Str. 20.

¹³⁷ Andrić, Ivo. *Ex Ponto*. Str. 15.

¹³⁸ Andrić, Ivo. *Ex Ponto*. Str. 85.

¹³⁹ Taj citat išao bi u prilog i interpretaciji koja bi bila utemeljena na augustinovskoj misli. Usp. Andrić, Ivo. *Nemiri*. Str. 91.

4. 5. Iskušavanje mogućnosti kantovske slobode u *Proklesoj avliji*

*U avliji, u proklesoj*¹⁴⁰ susrećemo se s neslobodnim uvjetima istražnoga zatvora. „To je čitava varošica zatvorenika i stražara koju Levantinci i mornari raznih narodnosti nazivaju Deposito.“¹⁴¹ Pokazali smo već kako je sumnja uvijek most prema višemu, međutim ona se ovdje pogrešno izjednačava sa spoznajom te zato u svome „dalekom zahvaćanju u dubinu i širinu“¹⁴² i nevine stavlja iza rešetaka. To potvrđuje i maksima kako je lakše nevine pustiti, nego za krivcima tragati. Pitanje krivnje, zla, normalnosti života, odgovornosti i pokoravanja mogu se studirati na tom Andrićevom romanu. Razmišljajući na tomu tragu nezaobilazan je lik upravitelja Proklete avlije – Latifage zvanog Karađoz.

Odabir upraviteljeva imena simbolično ujedinjuje ironiziranu inačicu muslimanskoga muškog imena Latifaga sa značenjem nježan, ugodan i dobar dok Karađoz znači crnooki čovjek, marioneta te lik iz takozvanog turskog kazališta sjena.¹⁴³ Bivši kriminalac, danas na čelu zatvora. Nekada na prvoj crti otpora normalnosti društva, danas dio njezina represivnog aparata. Kada je takav lik zauzeo poziciju moći, počeo je primjenjivati Kantov kategorički imperativ u neslobodnim uvjetima te u svrhu upravljanja zatvorom. Slijedimo li raščlambu kategoričkoga imperativa, Karađoz djeluje na način da maksime njegove volje u svako vrijeme imaju na umu popoćenje koje bi bilo sljedeće: „Neka mi samo niko ne kaže za nekog: nevin je. (...) Ja ljude znam, krivi su svi samo nije svakom pisano da ovdje hljeb jede.“¹⁴⁴ Karađoz smatra da zna kakav je čovjek po sebi – krivac koji je počinio zločin u snu, čija je majka pomislila nešto rđavo ili koji se pak očesao o krivca. On se upravo trudi dokinuti razliku između dužnosti i nagnuća koja, kada do toga dođe, vodi pukoj mehanizaciji marioneta koje gestikuliraju bez ikakve životnosti u sebi. Takve posljedice susrećemo i u *Avliji*: „I zaista je ta avlija i sve što je sa njom živelo i što se u njoj dešavalo bila velika pozornica i stalna gluma Karađozovog života.“¹⁴⁵ Pokazali smo kako su moralni zakon i sloboda nerazdruživi prema Kantu te, ako se zloupotrebljava jedna od sastavnica toga odnosa što prepoznamo u Karađozovu ponašanju, ili jedna od sastavnica izostaje, a u zatvoru nema slobode – ne možemo graditi most čiji su temelji nevaljali.

Iako su proturječnosti *Avlije* i Karađoza podložne različitim interpretacijama, većina njih utemeljena je na pričanju kao ključnoj odrednici tog romana. Poput kineskih kutija nižu

¹⁴⁰ Usp. Frangeš, Ivo. „U avliji, u proklesoj. Priča i egzistencija u Andrićevoj umjetnosti“. U: *Travnik i djelo Ive Andrića – zavičajno i univerzalno*. Zbornik radova sa naučnog skupa. Sarajevo: „Veselin Masleša“. 1980.

¹⁴¹ Andrić, Ivo. *Prokleta avlija*. Zagreb: Školska knjiga. 2013. Str. 9.

¹⁴² Isto 140.

¹⁴³ Andrić, Ivo. *Prokleta avlija*. Str. 17.

¹⁴⁴ Andrić, Ivo. *Prokleta avlija*. Str. 23.

¹⁴⁵ Andrić, Ivo. *Prokleta avlija*. Str. 21.

se priče tehnikom minimalne verbalne mase s maksimumom estetskog učinka, a središnji nukleus je Ćamilova priča o Džemu.¹⁴⁶ Zanimljivo je istaknuti kako se naglašava slobodno pričanje kao da je to jedini trag slobode koji ostaje u opisanim uvjetima: „Najbolje je ipak pustiti čovjeka da priča slobodno“. ¹⁴⁷ Nemec ističe kako je u *Prokletoj avliji* izostao predmetni simbol mosta, a da na njegovo mjesto dolaze priča i pričanje. Frangeš naglašava da to pričanje mora biti slobodno: „I u konvenciji priče, ali i uopće, u životu, znači to ne samo dati čovjeku apstraktno pravo na slobodu, nego prije svega mogućnost da pričanjem iskaže sebe.“¹⁴⁸ Iskazati sebe čovjek može tek posredstvom slobode, tj. autonomijom volje putem kategoričkog imperativa kako to utemeljuje Kant. Iz toga slijedi kako pričanje i sloboda imaju dodirne ključne točke, a obje se ozbiljuju u obliku mosta.

Da su priča i sloboda nerazdruživo povezane pokazuje i *Priča o vezirovom slonu*. „Tome se ne treba čuditi, jer ovdje kao i svuda na svijetu, oči lako vide ono čega je duša prepuna. A opet naš čovjek je takav da bolje njeguje i više voli svoju priču o stvarnosti nego stvarnost o kojoj priča.“¹⁴⁹ U neslobodnim uvjetima u Travniku, narod je prisiljen pokoravati se vezirovu slonu jer je „zvijere nabavilo zvijere“. ¹⁵⁰ Topos mosta, ovdje povezan s pričom, poziva nas da osvijestimo slobodu nasuprot svojoj priči o njoj. Jedan od najboljih primjera kako da to učinimo jest onaj kantovski. Način na koji Karađoz upotrebljava kategorički imperativ neupitno jest legalan, ali ne i legitiman način jer Kant se ne bi složio s njegovim carstvom svrha. Kako i mi ne bismo zloupotrebljavali njegove postavke, preostaju nam ostali analizirani mostovi, s naglaskom na moralno Dobro, koje trebamo predano graditi u pričama svojih života.

¹⁴⁶ Usp. Nemec, Krešimir. *Pričanje kao disanje (Prokleta avlija)*. Str. 286.-310.

¹⁴⁷ Andrić, Ivo. *Prokleta avlija*. Str. 8.

¹⁴⁸ Frangeš, Ivo. *U avliji, u prokletoj. Priča i egzistencija u Andrićevoj umjetnosti*. Str. 71.

¹⁴⁹ Andrić, Ivo. „Priča o vezirovom slonu“. U: *Priča o vezirovu slonu i druge novele*. Zagreb: Školska knjiga. 2014. Str. 127.

¹⁵⁰ Andrić, Ivo. *Priča o vezirovom slonu*. Str. 128.

5. Filozofija kao znakovi pored puta i *Znakovi pored puta* kao filozofija

Došli smo do slobode kao mosta i zastali. Znači li to da ju ne možemo premostiti – ne; znači li to da je sloboda jedan od najimperativnijih mostova današnjice – da. Vidjeli smo kako se prostor za slobodu otvara kod Kanta kao most između teorijskoga i praktičkoga. O toj tematici piše i Hannah Arendt u svom djelu *Vita activa*. Njezini su pojmovi *vita contemplativa* kao bavljenje teorijskim te *vita activa* kao područje djelovanja. Djelovanje kao ono koje oslobađa, još je jedan od načina gradnje mosta u čijem je temelju sloboda, a kantovski gledano to nam je dužnost. Daljnje razmišljanje o slobodi, koja se na različite načine provlačila kroz gotovo sva poglavlja, ostat će ipak predmetom nekog budućeg rada i novijih autora koji sigurno imaju što reći o toj ili već spomenutim temama. Kao potvrda odabira klasika, na tragu kojih smo promišljali o metafizičkim pozicijama, neka bude heraklitovski moment kruženja kao „logosa“ ili „vječno žive vatre“. ¹⁵¹ Da ti klasici i danas imaju što za reći potvrđuje preokupacija zajedničkim temama jer i u 21. stoljeću, gotovo svakodnevno, pitamo se, ili bismo se barem trebali pitati, što je u temelju mosta prijateljstva, ljubavi ili spoznaje te tko ili što se nalazi s druge strane sagrađenoga. Njihova mišljenja trebala bi nam pomoći u orijentaciji naših mišljenja, odnosno ostavili su nam svoje znakove koji poput velikih označitelja pozivaju na sumišljenje. Zanimljivo je istaknuti kako smo započeli s platoničkom idejom Dobra, a sve daljnje teme imale su ozbiljenje nekog dobra u sebi: prijateljstvo kao jamac dobroga života, ljubav, spoznaja i sloboda kao dobro po sebi. Dijalog s književnošću olakšao nam je oprimjerenje metafizičkih pozicija. Kako taj dijalog nije bio stran ni samim filozofima, možemo se uvjeriti na primjerima. Naime antički filozofi čine istu stvar, kao potvrdu svojih stajališta, posežu za primjerima iz književnosti. Navodimo citat iz *Države*, poglavlja u kojima se raspravlja o obrazovanju čuvara prožeta su detaljnim promišljanjem što im je dozvoljeno čitati pa tako Platon piše: „Za to i za sve slično molit ćemo Homera i ostale pjesnike, neka se ne srde, ako izbrišemo (...)“ jer „što je više pjesnički to manje smiju to slušati dječaci i muževi, koji trebaju biti slobodni i više se bojati ropstva nego smrti“. ¹⁵² U *Nikomahovoj etici* prilikom objašnjavanja prijateljstva između kralja i onih kojima se kraljuje, a koje je ovisno o dobročinstvu, tj. premoći Aristotel navodi: „On čini dobro onima nad kojima kraljuje, ako se – budući dobar – brine o njima, da im bude dobro, upravo kao pastir o svojim ovcima. Otuda i Homer naziva Agamemnona pastirom puka.“ ¹⁵³ Dok su Platon i Aristotel zaokupljeni Homerovim djelima izražavajući prvi negativan, a drugi

¹⁵¹ Diels, Hermann. *Heraklit*. Usp. fr. br. 30. Str. 152.

¹⁵² Platon. *Država*. Str. 128.

¹⁵³ Aristotel. *Nikomahova etika*. Str. 171.

pozitivan stav prema književnosti sukladno svojim filozofijama, Augustin na početku *Ispovijesti* razmatra kako je mogao plakati nad nesretnom sudbinom Didone, a biti slijep za vlastite grijehe: „A što ima jasnije od jadnika koji sam sebe ne žali, koji oplakuje smrt Didone što je umrla iz ljubavi prema Eneji, a ne oplakuje svoju smrt koja mu je došla od toga što ne ljubi Tebe, Bože (...)”?¹⁵⁴ Descartes pak, kada u svojim pismima objašnjava drugi egzil iz Švedske u Nizozemsku u potrazi za smirajem misli, piše: „Uopće ne smatram čudnim, što je Odisej napustio Otoke, koje su začarale Kalipso i Kirka, gdje je mogao uživati nezamislive naslade, i što je isto tako prezreo pjesmu sirena, kako bi otišao, da se nastani u jednoj kamenitoj i neplodnoj zemlji, kakovo je bilo mjesto njegova rođenja.”¹⁵⁵

S druge strane želimo li se uvjeriti u filozofičnost književnosti, dovoljno je da posegnemo za Andrićevim *Znakovima pored puta*. Ta knjiga kontemplacije otkriva svu dubinu njegove misli. U njoj je na najbolji način došao do izraza Andrićev stil, opisan još u eseju *Razgovor s Gojom*. Ključna mjesta tog eseja koja bi išla u prilog filozofičnosti Andrićeve misli bila bi definiranje umjetnosti kao poziva koji traži i zahvaća cijelo ljudsko biće. Poziv je na taj način blizak onome što Kant u arhitektonici čistoga uma naziva svjetski pojam filozofije, a podrazumijeva studiranje, življenje filozofije ili filozofijsko djelovanje.¹⁵⁶ Nadalje, umjetničko djelo uvijek nosi neki „višak” te kada kroz lik Paola govori o demonskom porijeklu umjetnosti, to možemo povezati s platoničkim „dajmonom” koji bi bio posrednik između boga i čovjeka.¹⁵⁷ U eseju se također navodi kako postoji jedna jedina stvarnost koja je dana na portretiranje onima koji su za to sposobni jer ljudi većinom ne vole „zakukuljene” stvari. Goja nije čuo tisuću načina slikanja dajući prednost jednome, što nas podsjeća na Fichteovo da odabir filozofije zavisi od toga kakav je tko čovjek napominjući kako filozofijski sustav nije komad pokućstva koji se može odložiti ili prihvatiti kako nam je po volji već je oduhovljen dušom čovjeka koji je ima. Prema tome za njega postoji samo jedan način slikanja, a metaforičkim govorom o „zbijanju” koje uvijek mora biti sve „gušće” jer se ne tka sito, Andrić iznosi osnove svoje poetike. Usudimo li se njegovu poetiku prisposodobiti podjelom na teorijsku i praktičku, analogno podjeli filozofije, *Razgovor s Gojom* bio bi teorijski, a *Znakovi pored puta* praktički ostvaraj iste ideje. *Znakovi* daju najbolju sliku Andrićeve čovječnosti. U eseju iznosi začudnost pred smislom životnih promjena, društvom, „prirodnim” itd., „Ali ono pred čim se mora zaustaviti i pred čim se ostaje u svetom

¹⁵⁴ Augustin, Aurelije. *Ispovijesti*. Str. 20.

¹⁵⁵ Cassirer, Ernst. *Descartes*. Str. 4.

¹⁵⁶ Kant, Immanuel. *Kritika čistog uma*. Str. 367.

¹⁵⁷ Usp. Platon. *Eros i Filia*. Zagreb: Demetra. 1996.

nerazumevanju i nemom poštovanju, to je svet misli.“¹⁵⁸ Uvid u andrićevski svijet misli najbolje nam je dočaran u *Znakovima* jer koju god stranicu otvorili kao da se ponavlja početna situacija iz *Razgovora*: „Da, gospodine – rekao je neko pored mene, potvrđujući moje misli kao da sam ih glasno kazao.“¹⁵⁹ To potvrđivanje „moje“ misli koje proizlazi iz „nečijeg“ djela, nije ništa drugo doli sumišljenje na koje nas pozivaju filozofi. Neupitno je da su Andriću filozofska djela bila literaturom¹⁶⁰, a filozofijska refleksija sadržana je već u uvodnom fragmentu koji neposredno odgovara na pitanje „čemu“ ta zbirka: „Ako nas ti kratki i nejasni znaci i ne spasu od lutanja i iskušenja, oni nam mogu olakšati lutanja i iskušenja i pomoći nam bar time što će nas uveriti da ni u čemu što nam se dešava nismo sami, ni prvi ni jedini.“¹⁶¹ Ujević bi rekao pobratimstvo lica u svemiru, a arhetipska situacija s početka *Znakova* upućuje na osnovne preokupacije narativnog glasa u djelu. „Pitanje od kojega polazimo jest: kako čitati mudronosnu prozu u vremenu u kojemu je istrošeno svako povjerenje u velike priče.“¹⁶² Filozofija kao ljubiteljica mudrosti manifestira se u tom djelu koje se određuje kao fikcionalizirana mudrost ili nesvakidašnja knjiga u „unutrašnjoj stvari“.¹⁶³ „Na stvari“ su u *Znakovima* pitanje vremena („Vreme je za mene najveće čudo. Poimanje vremena, upotreba vremena, osećanje vremena, sve su to za mene prave zagonetke, koje se postavljaju preda mnom svakodnevno.“¹⁶⁴), svijesti („I kroz tu vasionu bez kraja i imena, proboden je, od vrha do dna, kao stožer, mač od svetlosti – moja svest.“¹⁶⁵), misli („Misao se pretvorila u trajno stanje moga duha i, potiskujući sve ostalo, umrtvila moju volju i zavlada svima radnjama za koje još nalazim snage.“¹⁶⁶), istine („Utoliko manje što redovno osećam da moja istina nije *cela, sveobuhvatna, i konačna*.“¹⁶⁷), čovjeka („Eto šta je čovek! Kad ustane, ujutru, on ne zna, i ne sluti, šta će mu se toga dana desiti, niti kada legne, kakav će san usnuti. Ni toliko!“¹⁶⁸), smrti („Čini mi se da ću umeti dočekati smrt kako sam i život primao, mirno i hladnokrvno, kao zanimljiv, netražen poklon.“¹⁶⁹). Osobito je zanimljiv uvid o poimanju ideje kao „duševne epilepsije“ jer dok se ideja ne pojavi čovjek je potpuno „zdrav“,

¹⁵⁸ Andrić, Ivo. „Razgovor sa Gojom“. U: *Staze, lica, predeli. Sabrana djela Ive Andrića. Knjiga deseta*. Sarajevo: „Svjetlost“/ Beograd: Prosvjeta. Sarajevo: 1989. Str. 110.

¹⁵⁹ Andrić. *Razgovor sa Gojom*. Str. 94.

¹⁶⁰ Nemec, Krešimir. *Knjiga mudrosti i kontemplacije*. Str. 334.

¹⁶¹ Andrić, Ivo. *Znakovi pored puta*. Školska knjiga: Zagreb. 2014. Str. 9.

¹⁶² Bogutovac, Dubravka. „Fikcionalnost mudrosti“. U: *Ljetopis Srpskog kulturnog društva „Prosvjeta“*. Br. 15. 2010. Str. 436.-441. Ovdje str. 437.

¹⁶³ Milanović, Branko. „Znakovi pored puta u djelu Ive Andrića“. U: *Travnik i djelo Ive Andrića – zavičajno i univerzalno*. Ur. M. Popadić. Zbornik radova sa naučnog skupa. Sarajevo: „Veselin Masleša“. 1980. Str. 277.

¹⁶⁴ Andrić, Ivo. *Znakovi pored puta*. Str. 17.

¹⁶⁵ Andrić, Ivo. *Znakovi pored puta*. Str. 18.

¹⁶⁶ Andrić, Ivo. *Znakovi pored puta*. Str. 19.

¹⁶⁷ Andrić, Ivo. *Znakovi pored puta*. Str. 40.

¹⁶⁸ Andrić, Ivo. *Znakovi pored puta*. Str. 47.

¹⁶⁹ Andrić, Ivo. *Znakovi pored puta*. Str. 68.

a ona se javlja uvijek neočekivanim povodom i naglo te zagospodari cijelim bićem čovjeka. Izrazno je Andrić vrlo blizak fragmentarnom govoru kakvog pronalazimo još u Heraklita. I dok u zbirci nedostaje numeracija koja bi uvelike doprinijela sistematizaciji¹⁷⁰, dodirne točke s Heraklitom mogu se pronaći i na sadržajnoj razini: „Pravda! Koliko je puta izgovorena i napisana ta zvučna reč koja uistinu i nema svog sopstvenog smisla i značenja, jer postoji samo u odnosu prema reči „nepravda“, kao njezin opozit i kolerativ.“¹⁷¹ Sve to navodi nas da slijedimo andrićevski poziv o slobodnom ulazu i razgledavanju zapisa jer u njima nema aforizama. *Znakove* Andrić sam naziva amabar, tavan, ostava ili podrum, međutim oni zapravo pružaju čitatelju mogućnost osobne sistematizacije. Odnosno, kao i sa svakom filozofijom, dijalog je moguć tek sa senzacijama koje leže u čitatelju samom i koje je on sam sposoban sagledati među ponuđenim vidicima. U tom smislu *Znakovi pored puta* tek su sinegdoha za filozofičnost Andrićeva književnog stvaralaštva jer je on u svojem opusu uvijek težio proniknuti ispod tragova vidljivoga, pojavnoga, evidentnoga ili uzdignuti se iznad prolaznoga i kontingentnoga kako bi se dovinuo do spoznaje antropoloških univerzalija, tj. dubljih uvida o čovjeku, povijesti, ljudskom životu, umjetničkom stvaralaštvu i svijetu u kojem živimo, kako smo nastojali već izložiti.¹⁷² Govoreći o praktičkome, jedna od „poruka“ *Znakova* bila bi da su sve Drine ovoga svijeta krive, ali na nama je odgovornost da ih nikada ne prestanemo ispravljati.

¹⁷⁰ Usp. Nemec, Krešimir. *Knjiga mudrosti i kontemplacije*. Str. 337.

¹⁷¹ Diels, Hermann. *Heraklit*. Usp. fr. br. 23.: „Ime Pravde ne bi poznavali kad ne bi bilo nepravde.“ Str. 151.

¹⁷² Usp. Nemec, Krešimir. *Knjiga mudrosti i kontemplacije*. Str. 331.

6. Zaključak

*Ali pošto podnosim ovaj spis samo kao pripovijest ili, ako vam je milije, kao priču...*¹⁷³

*Svak priča svoju priču po svojoj unutarnjoj potrebi, po meri svojih nasleđenih ili stečenih sklonosti i shvatanja i snazi svojih izražajnih mogućnosti; svak snosi moralnu odgovornost za ono što priča, i svakog treba pustiti da slobodno priča.*¹⁷⁴

I filozofija i književnost u svojoj biti imaju priču. Filozofska mišljenja su znakovi pored puta te su *Znakovi pored puta* svojevrsna filozofija – to se radom nastojalo opravdati. Most kao veliki označitelj od kojega smo krenuli doveo nas je do ozbiljenja u platoničkoj ideji Dobra, aristotelovskom prijateljstvu, augustinovskoj ljubavi, kartezijskoj sumnji te kantovskoj slobodi kao autonomiji. Nadalje smo te mostove oprimjerali fragmentima Andrićeve poetike. Tako smo platoničku ideju Dobra prepoznali u mostu na Drini, razmotrili zašto aristotelovsko prijateljstvo nije moguće u Travniku, osvijetlili tragove Augustina u novelistici, istražili Andrićeve mladenačke meditacije te propitali kategorički imperativ u neslobodnim uvjetima.

Mikropriča o mostu, koja čini okosnicu rada, vodi nas tako do makropriče o priči. U tom smislu most se želi predstaviti kao alegorija etičnosti življenja. Etičnost življenja, ne zaboravimo, nije pitanje izbora između dobra i zla već opravdanja onoga što vidimo dobrim. Descartes je u svom pismu Picotu¹⁷⁵ cjelokupnu filozofiju usporedio sa stablom čiji je korijen metafizika, deblo fizika, a krošnja etika. I nama se činilo jedino moguće krenuti od metafizičkog korijena i filozofskog promišljanja o biti stvari. Zatim preko onog pojavnog, nama jedino dostupnog, propitati zbiljsku mogućnost metafizičkih pozicija. Za to nam je ovdje poslužila književnost kao jedan od vidova kolektivnog pamćenja. Ili, rečeno drugačije: „Nema nemetafizičke etike; tko neće metafiziku, taj također negira etiku. Bez vjere u neki smisao dobrote ne može se misliti etika, a isto tako ni spremnost na moralno djelovanje.“¹⁷⁶ U konačnici, rad se otvara kao apologija i filozofije i književnosti kao priča kojima premošćujemo vlastitu ljudskost.

¹⁷³ Descartes, René. *Rasprava o metodi: pravilnog upravljanja umom i traženja istine u znanostima*. Zagreb: KruZak. 2014. Str. 11.

¹⁷⁴ Andrić, Ivo. „O priči i pričanju“. U: *Istorija i legenda. Sabrana djela Ive Andrića. Knjiga dvanaesta*. Sarajevo: „Svjetlost“/ Beograd: Prosvjeta. Sarajevo: 1976. Str. 68.

¹⁷⁵ Descartes, René. *Pismo Picotu*. Str. 244.

¹⁷⁶ Vonessen, Franz. *Kriza Praktičkog uma*, usp. Kangrga, Milan. „Metafizika i etika. U: *Etika. Osnovni problem i pravci*. Zagreb: Goldeng – marketing. 2004. Str. 137. Doprinos raspravi o prvenstvu kokoši ili jajeta pri čemu ne želimo zatvarati oči pred zbiljskim posljedicama navedenih narativa.

7. Literatura

Primarna

- Andrić, Ivo. „Ex Ponto“. U: *Ex Ponto, Nemiri, Lirika. Sabrana djela Ive Andrića. Drugo izdanje*. Zagreb: Mladost/ Sarajevo: „Svjetlost“. Sarajevo: 1977.
- Andrić, Ivo. „Jelena, žena koje nema.“ U: *Priča o vezirovom slonu i druge novele*. Zagreb: Školska knjiga. 2014.
- Andrić, Ivo. *Na Drini ćuprija*. Zagreb: Školska knjiga. 2013.
- Andrić, Ivo. *Prokleta avlija*. Zagreb: Školska knjiga. 2013.
- Andrić, Ivo. *Travnička hronika*. Zagreb: Školska knjiga. 2013.
- Andrić, Ivo. *Znakovi pored puta*. Zagreb: Školska knjiga. 2014.
- Aristotel. *Nikomahova etika*. Zagreb: Hrvatska sveučilišna naklada. 1992.
- Augustin, Aurelije. *Ispovijesti*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost. 2016.
- Descartes, René. *Meditacije o prvoj filozofiji*. Zagreb: KruZak. 2015.
- Kant, Immanuel. *Kritika čistog uma*. Matica hrvatska, Zagreb. 1984.
- Kant, Immanuel. *Kritika praktičkog uma*. Naprijed, Zagreb. 1990³.
- Platon. *Država*. Zagreb: Naklada Jurčić. 2009.

Sekundarna

- Andrić, Ivo. „Ispovijed“. U: *Žeđ (pripovetke). Sabrana djela Ive Andrića. Knjiga šesta*. Zagreb: Mladost/ Sarajevo: „Svjetlost“/ Beograd: Prosveta/ Ljubljana: Državna založba Slovenije. Zagreb: 1963.
- Andrić, Ivo. *Istorija i legenda. Sabrana djela Ive Andrića. Knjiga dvanaesta*. Sarajevo: „Svjetlost“/ Beograd: Prosvjeta. Sarajevo: 1976.
- Andrić, Ivo. *Staze, lica, predeli. Sabrana djela Ive Andrića. Knjiga deseta*. Sarajevo: „Svjetlost“/ Beograd: Prosvjeta. Sarajevo: 1989.
- *Andrićeva ćuprija*. Ur. Tošković. Beograd: Narodna i univerzitetska biblioteka Republike Srpske. 2013.
- Arendt, Hannah. *Vita activa*. Zagreb: „August Cesarec“. 1991.
- Aristotel. *Kategorije*. Zagreb: Hrvatska sveučilišna naklada. 1992.
- Aristotel. *Metafizika*. Zagreb: Biblioteka „Politička misao“. 1985.

- Barabarić, Damir. *Filozofija njemačkog idealizma*. Zagreb: Školska knjiga. 1998.
- Barabarić, Damir. *Platonova Politeia. Knjiga šesta i sedma*. Zagreb: Demetra. 1991.
- Bartulović, Niko. „Razgovor s dušom“. U: Andrić, Ivo. *Ex Ponto*. Zagreb: Izdanje Književnog Juga. 1918.
- Bašić, Ante. *Andrićevo svjetlo iznad puta. Poetika Ive Andrića iz aspekta Jungove analitičke psihologije s posebnim osvrtom na pripovijetku „Jelena, žena koje nema“ i ostale pojavne manifestacije Jelenine*. Beograd: Službeni glasnik. 2011.
- *Biblija*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost. 2016.
- Bogutovac, Dubravka. „Fikcionalnost mudrosti“. U: *Ljetopis Srpskog kulturnog društva „Prosvjeta“*. Br. 15. 2010. Str. 436.-441.
- Cassirer, Ernst. *Descartes*. Zagreb: Demetra. 1997.
- Compagnon, Antoine. *Demon teorije*. Zagreb: AGM. 2007.
- Derrida, Jacques. *Politike prijateljstva*. <http://pescanik.net/politike-prijateljstva>. Pristupljeno 9. 8. 2017.
- Descartes, Réne. *Načela filozofije*. Zagreb: KruZak. 2014.
- Descartes, Réne. *Rasprava o metodi: pravilnog upravljanja umom i traženja istine u znanostima*. Zagreb: KruZak. 2014.
- Diels, Hermann. *Predsokratovci: fragmenti*. Sv. 1. Zagreb: Naprijed. 1983.
- Đurić, Miloš N. *Istorija helenske etike*. Beograd: Zavod za udžbenike i nastavna sredstva. 1987.
- Galović, Milan. *Metafizika slobode*. Zagreb: Biblioteka Znaci. 1983.
- Guthrie, W. K. C. *Povijest grčke filozofije. Knjiga IV: Platon. Čovjek i njegovi dijalozi. Ranije doba*. Zagreb: Naklada Jurčić. 2007.
- Guthrie, W. K. C. *Povijest grčke filozofije. Knjiga VI: Aristotel: Sučeljavanje*. Zagreb: Naklada Jurčić. 2007.
- *Hrvatska enciklopedija*. <http://www.enciklopedija.hr/Natuknica.aspx?ID=42082>. Leksikografski zavod Miroslava Krležje. Pristupljeno 13. 7. 2017.
- *Ivo Andrić i njegovo djelo*. Ur. Popadić. Mostar: Sveučilište u Mostaru – Pedagoški fakultet. 2003.
- Kangrga, Milan. *Etika. Osnovni problem i pravci*. Zagreb: Goldeng –marketing. 2004.
- Kušar, Stjepan. *Srednjovjekovna filozofija*. Zagreb: Školska knjiga. 1996.
- Lauc, Davor. „Mali pojmovnik simboličke logike“. U: *Elementi simboličke logike. Uz udžbenik „Logika“ Gaje Petrovića*. Zagreb: Element. 2004.

- Loux, Michael J. *Metafizika. Suvremen uvod*. Zagreb: Sveučilište u Zagrebu – Hrvatski studiji. 2010.
- Löwith, Karl. „Aurelije Augustin“. U: *Svjetska povijest i događanje spasa*. Zagreb: August Cesarec/ Sarajevo: „Svjetlost“. 1990.
- MacIntyre, Alasdair. „Aristotelov prikaz vrline“. U: *Za vrlinom. Studija o teoriji morala*. Zagreb: KruZak. 2002.
- *Međunarodni naučni skup Ivo Andrić – 50 godina kasnije*. Ur. Duraković, Lesić. Sarajevo: Akademija nauka i umjetnosti Bosne i Hercegovine. 2012.
- Nemec, Krešimir. *Gospodar priče*. Zagreb: Školska knjiga. 2016.
- Novak-Bajcar, Silvija. *Jelena, žena koje ima. Krakovska biografija Ive Andrića*. Beograd: Službeni glasnik. 2015.
- Pejović, Danilo. *Veliki učitelji mišljenja*. Zagreb: Naklada Ljevak. 2002.
- Petrović, Gajo. *Logika*. Zagreb: Element. 2002.
- Roos, David. *Platonova teorija ideja*. Zagreb: KruZak. 1998.
- Simmel, Georg. *Kontrapunkti kulture*. Zagreb: Naklada Jesenski i Turk. 2001.
- Solar, Milivoj. „Odnos poezije u proze u ranim djelima Ive Andrića“. U: *Zbornik radova o Ivi Andriću*. Ur. Isaković. Beograd: Srpska akademija nauka i umetnosti. 1979.
- Solar, Milivoj. *Rječnik književnoga nazivlja*. Zagreb: Golden marketing. 2006.
- Solar, Milivoj. *Teorija književnosti*. Zagreb: Školska knjiga. 1981.
- Sunajko, Goran. *Metafizika i suverenost. Analiza modernih teorija suverenosti*. Zagreb: Hrvatsko filozofsko društvo. 2015.
- Talanga, Josip. *Uvod u etiku*. Zagreb: Sveučilište u Zagrebu – Hrvatski studiji. 1999.
- *Travnik i djelo Ive Andrića – zavičajno i univerzalno*. Ur. M. Popadić. Zbornik radova sa naučnog skupa. Sarajevo: „Veselin Masleša“. 1980.